أنوار الأصول

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

انوار الأصول

کاتب:

آیت الله العظمی ناصرمکارم شیرازی (دام ظله)

نشرت فی الطباعة:

نسل جوان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
انوار الأصول ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
الجزء الثانی ----- ۱۵
المقصد الثالث المفاهیم ----- ۱۵
۳- المفاهیم ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
الأمر الأوّل: فی تعریف المفهوم ----- ۱۵
الأمر الثانی: هل البحث فی باب المفاهیم عقلی أو لفظی؟ ----- ۱۶
الأمر الثالث: هل المسألة من المسائل الاصولیّة أو لا؟ ----- ۱۶
الأمر الرابع: هل المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول؟ ----- ۱۶
الأمر الخامس: هل النزاع فی المفاهیم صغروی أو کبروی؟ ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
۱- الکلام فی مفهوم الشرط ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
أدلّة المنکرین: ----- ۲۰
اشارة ----- ۲۰
الأمر الأوّل: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم بانتفاء شرطه أو انتفاء شخص الحکم؟ ----- ۲۱
الأمر الثانی: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ----- ۲۲
الأمر الثالث: فی تداخل الأسباب والمسبّبات ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۵
أمّا المقام الأوّل: وهو تداخل الأسباب ----- ۲۵
المقام الثانی: فی تداخل المسبّبات ----- ۲۸

۲- الکلام فی مفهوم الوصف ----- ۲۹
۳- الکلام فی مفهوم الغایة ----- ۳۳
۴- الکلام فی مفهوم الحصر ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۶
من أداة الحصر کلمة «إنّما» ----- ۳۸
ومن أداة الحصر کلمة «بل» ----- ۳۸
ومنها تعریف المسند إلیه باللام ----- ۳۹
۵- الکلام فی مفهوم اللقب ----- ۳۹
۶- الکلام فی مفهوم العدد ----- ۳۹
المقصد الرابع العام والخاص ----- ۴۰
۴- العام والخاص ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
الأمر الأوّل: فی تعریف العام والخاص ----- ۴۰
الأمر الثانی: فی أقسام العام ----- ۴۱
الأمر الثالث: فی الفرق بین العام والمطلق ----- ۴۳
الأمر الرابع: فی أنّ للعموم صیغة تخصّه ----- ۴۳
اشارة ----- ۴۳
الفصل الأول ألفاظ العموم ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
أمّا الأوّل: أمّا النکرة فی سیاق النفی أو النهی ----- ۴۴
أمّا الثانی: لفظة کلّ وما شابهها ----- ۴۵
أمّا الثالث: الجمع المحلّی باللام ----- ۴۵
أمّا الرابع: المفرد المحلّی باللام ----- ۴۵
الفصل الثانی حجّیة العام المخصّص فی الباقی ----- ۴۶

الفصل الثالث التمسّک بالعام فی الشبهات المفهومیّة للمخصّص ----- ۴۸

الفصل الرابع التمسّک بالعام فی الشبهة المصداقیة للمخصّص ----- ۵۰

اشارة ----- ۵۰

عدم حجّیة استصحاب العدم الأزلی ----- ۵۳

الفصل الخامس الکلام فی مسألة وجوب الفحص وأنّه هل یجوز التمسّک بالعام قبل الفحص عن المخصّص أو لا؟ ----- ۵۷

اشارة ----- ۵۷

المقام الأوّل: فی المخصّص المنفصل ----- ۵۷

المقام الثانی: فی المخصّص المتّصل ----- ۵۸

اشارة ----- ۵۸

تذییل: فی لزوم الفحص فی موارد الاصول العملیّة ----- ۵۹

الفصل السادس الکلام فی الخطابات الشفاهیّة ----- ۵۹

اشارة ----- ۵۹

تنبیه فی ثمرة المسألة: ----- ۶۲

الفصل السابع الکلام فیما إذا تعقّب العام ضمیر یرجع إلی البعض ----- ۶۴

الفصل الثامن الکلام فی تخصیص العام بالمفهوم ----- ۶۶

الفصل التاسع الکلام فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة ----- ۶۸

الفصل العاشر هل یجوز تخصیص عمومات الکتاب بخبر الواحد؟ ----- ۷۱

الفصل الحادی عشر الکلام فی حالات العام والخاص ----- ۷۴

الفصل الثانی عشر: الکلام فی النسخ والبداء ----- ۷۶

اشارة ----- ۷۶

مسألة البداء ----- ۷۸

المقصد الخامس المطلق والمقیّد ----- ۸۰

۵- المطلق والمقیّد ----- ۸۰

اشارة ----- ۸۰

المقدمهٔ الاولی: فی تعریف المطلق والمقیّد ---- ۸۱
المقدمهٔ الثانیهٔ: فی شمولیّهٔ الإطلاق ---- ۸۱
المقدمهٔ الثالثهٔ: الإطلاق والتقیید لیسا الامور الذهنیّهٔ ---- ۸۱
المقدّمهٔ الرابعهٔ: فی مصبّ الإطلاق ---- ۸۲
اشارهٔ ---- ۸۲
المقام الأوّل: فی الألفاظ التی یرد علیها الإطلاق ---- ۸۲
أحدها: «اسم الجنس» ---- ۸۲
ثانیها: «علم الجنس» ---- ۸۳
ثالثها: «المفرد المحلّی باللام» ---- ۸۴
رابعها: النکرهٔ ---- ۸۴
المقام الثانی: فی أنّ استعمال المطلق فی المقیّد حقیقهٔ أو مجاز؟ ---- ۸۵
المقام الثالث: فی دلالهٔ المطلق علی الشمول والسریان وبیان مقدّمات الحکمهٔ ---- ۸۶
اشارهٔ ---- ۸۶
الأوّل: فی نتیجهٔ مقدّمات الحکمهٔ؟ ---- ۸۸
الثانی: ما الفرق بین العام والمطلق؟ ---- ۸۸
الثالث: فیما إذا شکّ فی أنّ المولی هل هو فی مقام البیان أو لا؟ ---- ۸۸
الرابع: فی أنّ المراد من عدم البیان فی ما نحن فیه هو عدم البیان فی زمان التخاطب لا عدم البیان إلی الأبد ---- ۸۹
الخامس: فی اختلاف نتیجهٔ مقدّمات الحکمهٔ ---- ۸۹
المقام الرابع: فیما إذا ورد مطلق ومقیّد ---- ۸۹
اشارهٔ ---- ۸۹
الکلام فی المجمل والمبیّن ---- ۹۲
المقصد السادس الأمارات المعتبرهٔ ---- ۹۴
۶- الأمارات المعتبرهٔ ---- ۹۴
اشارهٔ ---- ۹۴

المقام الأوّل: فی مباحث القطع ----- ۹۴

اشارة ----- ۹۴

الأمر الأوّل: فی أنّ البحث عن أحکام القطع اصولی أو لا؟ ----- ۹۴

الأمر الثانی: تقسیم الشیخ الأعظم رحمه الله ----- ۹۵

اشارة ----- ۹۵

المسألة الاولی: فی حجّیة القطع ----- ۹۶

المسألة الثانیة: فی أحکام التجرّی ----- ۹۸

اشارة ----- ۹۸

التنبیه الأوّل: فی مقتضی هذه الأدلة ----- ۱۰۱

التنبیه الثانی: الآیات والرّوایات ----- ۱۰۱

التنبیه الثالث: الکلام فی تفصیل صاحب الفصول ----- ۱۰۴

التنبیه الرابع: فی الإنقیاد ----- ۱۰۴

التنبیه الخامس: فی سریان حرمة التجرّی بین الأحکام جمیعا ----- ۱۰۵

المسألة الثالثة: فی أقسام القطع ----- ۱۰۵

اشارة ----- ۱۰۵

البحث الأوّل: أنّه یستحیل أخذ القطع بعنوان الموضوع ----- ۱۰۵

البحث الثانی: أخذ القطع موضوعا ----- ۱۰۵

البحث الثالث: فی أحکام القطع الموضوعی والطریقی وأنّه هل تقوم الطرق والأمارات مقامهما أو لا؟ ----- ۱۰۶

المسألة الرابعة: هل یتصوّر ما ذکر من الأقسام للقطع فی الظنّ أیضاً أو لا؟ ----- ۱۰۹

المسألة الخامسة: فی وجوب الموافقة الالتزامیّة فی الأحکام الفرعیّة وعدمه ----- ۱۰۹

المسألة السادسة: فی قطع القطاع ----- ۱۱۱

المسألة السابعة: هل القطع الحاصل من المقدّمات العقلیّة، هو حجّة؟ ----- ۱۱۲

اشارة ----- ۱۱۲

أمّا الطائفة الاولی: النهی عن العمل بالرأی ----- ۱۱۵

أمّا الطائفة الثانیة: ما تدّل علی غایة بعد العقول عن دین اللّه ---- ۱۱۶

أمّا الطائفة الثالثة: التی تدلّ علی انحصار الحجّة الشرعیّة بالنقل ---- ۱۱۶

اشارة ---- ۱۱۶

الکلام فی العلم الإجمالی ---- ۱۱۷

المقام الثانی فی مباحث الظنّ (حجّیة الأمارات الظنّیة) ---- ۱۲۲

اشارة ---- ۱۲۲

أمّا الأمر الأوّل: أنّ الأمارات الظّنیة لیست بحجّة ذاتا ---- ۱۲۲

وأمّا الأمر الثانی: فی إمکان التعبّد بالظّن ---- ۱۲۲

اشارة ---- ۱۲۲

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله: ---- ۱۲۵

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله: ---- ۱۲۷

بیان المختار فی المقام: ---- ۱۲۸

الأمر الثالث: فی تأسیس الأصل فی المسألة ---- ۱۳۰

اشارة ---- ۱۳۰

کلام فی التشریع: ---- ۱۳۱

حجّیة الأمارات الظنّیة ---- ۱۳۲

۱- حجّیة الظواهر ---- ۱۳۲

الکلام فی عدم تحریف الکتاب العزیز ---- ۱۳۹

اشارة ---- ۱۴۰

المقدمة الاولی: فی أشکال التحریف ---- ۱۴۰

المقدمة الثانیة: فی الأقوال فی المسألة ---- ۱۴۰

المقدمة الثالثة: متی جمع القرآن؟ ---- ۱۴۱

اشارة ---- ۱۴۱

أدلّة القائلین بعدم تحریف کتاب اللّه: ---- ۱۴۴

أدلّة القائلین بالتحریف ونقدها ----- ۱۴۶
اشارة ----- ۱۴۶
الطائفة الاولی: روایات لا شکّ فی کونها مجعولة غیر معقولة ----- ۱۴۷
الطائفة الثانیة: وقع الخلط بین الرّوایات والحدیث القدسی ... ----- ۱۴۹
الطائفة الثالثة: وقع الخلط بین روایات الفریقین ----- ۱۵۰
الطائفة الرابعة: فی روایات تدل علی مطلق التحریف ... ----- ۱۵۱
الطائفة الخامسة: فی روایات تدلّ علی حذف آیات الفضائل: ----- ۱۵۲
الطائفة السادسة: فی اختلاف القراءات ----- ۱۵۲
الطائفة السابعة: فی روایات لیست داخلة فی الطوائف الستة ... ----- ۱۵۲
إثبات صغری الظهور (حجّیة قول اللغوی) ----- ۱۵۶
۲- حجّیة الإجماع المنقول وفیه بحث حول الإجماع المحصّل أیضا ----- ۱۵۸
اشارة ----- ۱۵۸
الأمر الأوّل: فی الإجماع المحصّل. ----- ۱۵۹
اشارة ----- ۱۵۹
۱- دلیل حجّیة الإجکاع عند العامة ----- ۱۵۹
۲- دلیل حجّیة الإجماع عند الأصحاب ----- ۱۶۱
اشارة ----- ۱۶۱
المسلک الأوّل: الإجماع الدخولی ----- ۱۶۱
المسلک الثانی: الإجماع اللطفی ----- ۱۶۲
المسلک الثالث: الإجماع التشرّفی ----- ۱۶۳
المسلک الرابع: الإجماع الحدسی ----- ۱۶۳
الأمر الثانی: حجّیة الخبر المنقول ... ----- ۱۶۵
الأمر الثالث: فی تقویم الإجماعات المنقولة من جانب کیفیة النقل والإخبار ----- ۱۶۶
اشارة ----- ۱۶۶

الأمر الأول: الإجماع القاعدة ----- ۱۶۷
الأمر الثانی: فی لزوم ملاحظة الفاظ الإجماعات ----- ۱۶۸
الأمر الثالث: فی التواتر المنقول بخبر الواحد ----- ۱۶۸
اشارة ----- ۱۶۸
أحدهما: «أنّه خبر جماعة یفید بنفسه العلم» ----- ۱۶۸
ثانیهما: «أنّه خبر جماعة یؤمن تواطؤهم علی الکذب عادةً» ----- ۱۶۸
۳- حجّیة الشهرة الظنّیة ----- ۱۶۹
اشارة ----- ۱۶۹
هل الشهرة جابرة لضعف السند؟ ----- ۱۷۲
۴- حجّیة خبر الواحد ----- ۱۷۲
اشارة ----- ۱۷۳
أدلّة القائلین بعدم الحجّیة: ----- ۱۷۴
اشارة ----- ۱۷۴
الدلیل الأول: الکتاب ----- ۱۷۴
الدلیل الثانی: السنّة ----- ۱۷۵
الدلیل الثالث: الإجماع ----- ۱۷۶
الدلیل الرابع: العقل ----- ۱۷۷
أدلّة القائلین بحجّیة خبر الواحد ----- ۱۷۷
اشارة ----- ۱۷۷
الدلیل الأول: الکتاب: ----- ۱۷۷
الدلیل الثانی: السنّة ----- ۱۸۴
الدلیل الثالث: الإجماع ----- ۱۸۶
الدلیل الرابع: العقل ----- ۱۸۷
اشارة ----- ۱۸۷

نتیجة البحث فی حجّیة خبر الواحد: ----- ۱۸۹
۵- حجّیة مطلق الظن ----- ۱۸۹
اشارة ----- ۱۸۹
الوجه الأوّل: وجوب دفع الضرر المظنون عقلا ----- ۱۸۹
الوجه الثانی: لزوم ترجیح المرجوح علی الراجح ----- ۱۹۰
الوجه الثالث: رأی السید المجاهد رحمه الله ----- ۱۹۱
الوجه الرابع: دلیل الانسداد ----- ۱۹۱
اشارة ----- ۱۹۱
امّا الطرق الأول: الرجوع إلی الاحتیاط التام ----- ۱۹۲
وأمّا الطریق الثانی: الرجوع إلی الاصول العملیّة الأربعة ----- ۱۹۳
وأمّا الطریق الثالث: الرجوع إلی العالم القائل بالانفتاح ----- ۱۹۳
اشارة ----- ۱۹۳
التنبیه الأوّل: ما هی نتیجة مقدمات الحکمة؟ ----- ۱۹۳
التنبیه الثانی: فی الکشف والحکومة ----- ۱۹۴
التنبیه الثالث: نتیجة مقدّمات الانسداد هل هی مهملة، أو مطلقة ----- ۱۹۴
التنبیه الرابع: القیاس و عموم مقدّمات الانسداد ----- ۱۹۵
التنبیه الخامس: فی الظنّ المانع والممنوع ----- ۱۹۶
التنبیه السادس: عدم الفرق بین حصول الظنّ من الأمارة بلا واسطة أو مع واسطة ----- ۱۹۶
التنبیه السابع: فی عدم حجّیة الظنّ فی مقام الامتثال والتطبیق ----- ۱۹۷
۶- حجّیة الدلیل العقلی الظنّی ----- ۲۰۰
اشارة ----- ۲۰۰
المقام الأوّل- الأدلّة العقلیّة القطعیّة ----- ۲۰۰
اشارة ----- ۲۰۰
الکلام فی مسألة الحسن والقبح ----- ۲۰۰

المقام الأوّل: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟ ----- ۲۰۱
اشارة ----- ۲۰۱
أدلّة المنكرين للحسن والقبح: ----- ۲۰۳
المقام الثانى: فى إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالجملة ----- ۲۰۳
المقام الثالث: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ----- ۲۰۳
اشارة ----- ۲۰۳
الأقوال فى المسألة: ----- ۲۰۴
المقام الثانى- الأدلّة العقليّة الظنّية ----- ۲۰۹
اشارة ----- ۲۰۹
الأوّل: القياس: ----- ۲۰۹
اشارة ----- ۲۰۹
۱- تعريف القياس ----- ۲۰۹
۲- أقسام القياس. ----- ۲۰۹
۳- الأقوال والآراء فيه. ----- ۲۱۰
۴- أدلّة الأقوال. ----- ۲۱۰
الثانى: الاستحسان ----- ۲۱۴
الثالث: المصالح المرسلة ----- ۲۱۶
الرابع: سدّ الذرائع ----- ۲۱۸
تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ----- ۲۱۹

انوار الأصول

اشارة

سرشناسه : مكارم شيرازى ناصر، ۱۳۰۵ - عنوان و نام پديدآور : انوار الاصول تقريرا لابحاث شيخنا الاستاذ سماحه آيه‌الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازى دام ظله / احمد القدسى مشخصات نشر : [قم نسل جوان ۱۴۱۴ق = - ۱۳۷۳. شابک : ۳۸۰۰ريال (ج ۱) بهاى‌هرجلدمتفاوت ؛ ۱۵۰۰۰ ريال هرجلد (ج.۱و۲) يادداشت : ج ۳. چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵ يادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ دوم ۱۳۷۶). يادداشت : ج. ۱، ۲ (چاپ سوم ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). يادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). يادداشت : ج ۳ (چاپ دوم ۱۴۲۰ق =۱۳۷۸). يادداشت : چاپ اول ۱۳۷۳؛ بهار هر جلد متفاوت يادداشت : كتابنامه به‌صورت زيرنويس مندرجات : ج ۱. مباحث الالفاظ" الى آخر النواهى .-- ج ۲. مباحث المفاهيم الى نهايه الامارات .-- ج ۳. الاصول العمليه - التعادل و التراجيع الاجتهاد و التقليد .-- موضوع : اصول فقه شيعه شناسه افزوده : اميرقدسى احمد رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/م۷الف۸ ۱۳۷۳ رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲ شماره كتابشناسى ملى : م۷۵-۷۰۱۸

الجزء الثانى

المقصد الثالث المفاهيم

۳- المفاهيم

اشارة

وقبل الورود فى أصل البحث لابدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى تعريف المفهوم

المفهوم فى اللّغة عبارة عن «ما يفهم ويدرک»، فإذا اضيف إلى اللفظ كان معناه ما يفهم من اللفظ، وإذا اضيف إلى الجملة كان معناه ما يفهم من الجملة، فهو يعمّ حينئذٍ المعنى المصطلح للمفهوم أيّاً ما كان، حيث إنّه ممّا يفهم من اللفظ كذلك، فيكون مفهوماً له. وأمّا فى الاصطلاح فقد عرّف فى كلمات القوم بتعاريف عديدة: أحدها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو: «إنّ المفهوم حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيّة المعنى (الذى اريد من اللفظ) بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه فى الإيجاب والسلب أو خالفه». ولكنّه قد أتعب نفسه الزكيّة حيث لا حاجة إلى كثير من هذه القيود وهى كلمة «إنشائى أو إخبارى» وقوله: «ولو بقرينة الحكمة إلى آخره». بل لو قلنا: «إنّ المفهوم حكم غير مذكور فى الكلام يدلّ عليه المذكور» كان شاملًا لتمام ما أراده من تلك القيود، حيث إنّ لفظ «الحكم» عام يعمّ الإنشائى والإخبارى معاً، وجملة «غير مذكور فى الكلام» شامل لمفهوم الموافقة وغيرها، وكلمة «المذكور» مخرجة لما يستفاد من مقدّمات الحكمة؛ لأنّها ممّا يستفاد من بعض المقدّمات العقليّة لا من دلالة وضعيّة، وهذا بنفسه تعريف ثانٍ للمفهوم. ثالثها: ما نقله المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً ممّا يكون فى جانب التفريط وهو أنّ «المفهوم حكم غير مذكور» حيث لا إشكال فى أنّ كلّ حكم مذكور ليس مفهوماً. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰ رابعها: ما ذكره فى تهذيب الاصول وهو «إنّه عبارة عن قضيّة غير مذكورة مستفادة من القضيّة المذكورة عند فرض انتفاء أحد قيود الكلام». ويرد عليه أيضاً: أنّه غير جامع لمفهوم الموافقة؛ لأنّها لا تستفاد من انتفاء أحد قيود الكلام كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ الأولى هو التعبير بالحكم

بـدل كلمـة «القضـيّة» حيث إنّها تعبير منطقى أو فلسـفى، والاصولى يطلب فى المسائل الاصوليّـة الحكم لا القضـيّة. ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ظاهر كلمات القوم أنّهم فى مقام بيان تعريف حقيقى جامع ومانع، لا مجرّد شـرح الاسم، ولـذلك يتصـدّون للنقض والإبرام وإثبات أنّ هـذا القيد داخل وأنّ ذاك خارج كما مرّ كراراً، وحينئذٍ فقول المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ما نحن فيه من «أنّه لا موقع لما قد وقع فى تعريف المفهوم من النقض والإبرام بين الأعلام؛ لأنّه من قبيل شرح الاسم» فى غير محلّه.

الأمر الثانى: هل البحث فى باب المفاهيم عقلى أو لفظى؟

الحقّ أنّ البحث فى المفاهيم من أوضـح المباحث اللفظيّة؛ لأنّ المدلول الالتزامى من أقسام الدلالات اللفظيّة، ومن العجب ما ذكره فى المحاضـرات من «أنّ للمفاهيم حيثيتين واقعيتين فمن إحـداهما تناسب أن تكون من المسائل الاصوليّة العقليّة، ومن الاخرى تناسب أن تكون من المسائـل الاصوليّـة اللفظيّـة، وذلـك لأنّه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عنـد انتفاء العلّـة هو العقل فحسب فهى من المسائـل الاصوليّـة العقليّـة، وبـالنظر إلى كون الكـاشف عن العلّـة المنحصـرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً فهى من المسائل الاصوليّة اللفظيّـة لفرض أنّ الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت، فإذن يكون المفهوم مدلولًا للفظ التزاماً» «۱»، مع تصريحه بأنّ دلالة اللفظ على المفهوم إنّما يكون بالالتزام، والدلالـة الالتزاميّـة من أقسام الدلالـة اللفظيّـة. وإن شـئت قلت: كون المدلول الالتزامى بيّناً يوجب ظهوراً عرفيّاً للفظ فى المدلول المفهومى الالتزامى، وحينئذٍ يستظهر المفهوم من اللفظ فهى من المسائل اللفظيّة فقط فتأمّل.

الأمر الثالث: هل المسألة من المسائل الاصوليّة أو لا؟

المسـتفاد من بعض الكلمات وجود التسالم على كونها اصوليّة، ولكن الحقّ أنّها من مبادىء الاصول؛ لأنّها تبحث عن صـغرى الظهور، وأنّه هل يكون لمنطوق القضـيّة الشـرطيّة- مثلًا- ظهور فى المفهوم أو لا؟ والمسألـة الاصوليّة فى الحقيقة إنّما هى حجّية الظواهر؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة» والبحث فى مسائلها يدور مدار حجّية الدليل، وأنّه هل يكون هذا الظهور- مثلًا- حجّة أو لا؟ توضيح ذلـك: أنّه لابـدّ فى فهم معنى خاصّ من لفظ خاصّ والاحتجاج به على المقصود من طىّ مقـدّمات عديـدة: إحـداها: البحث عن مفاد مادّة اللفظ لغـةً كمادّة الوفاء فى قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلًا، ونرجع فيها إلى كتب اللغـة. ثانيتها: البحث عن مفاد هيئة اللفظ المفرد وصـيغته وهى صيغة «أوفوا» التى فى المثال، وفيها نرجع إلى علم الصرف. ثالثتها: البحث عن مفاد هيئة الجملة، أى هيئة «أوفوا بالعقود» وأنّها ظاهرة فى أى شـىء؟ ولابـدّ فيها من الرجوع إلى علم النحو. ثمّ بعـد طىّ هذه المقدّمات يبحث رابعاً فى أنّه هل يمكن أن يكون هـذا الظهور دليلًا للحكم الشـرعى وحجّـة عليه أو لا؟ لا إشـكال فى أنّ البحث الأخير من المسائل الاصوليّة، ولابدّ فيه من الرجوع إلى علم الاـصول، ولاـزم هـذا أن يكون البحث عن المفـاهيم وكـذلك الأوامر والنواهى خارجاً عن مسائل علم الاصول ودخلًا فى مباديه، وأمّا وقوعه فى علم الاصول فهو ليس دليلًا على كونها من مسائله، بل لعلّه من باب عدم استيفاء البحث عنها فى العلوم اللائقة بها.

الأمر الرابع: هل المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول؟

ظهر ممّا ذكرناه من التعريف للمفهوم أنّه من صـفات المعنى والمدلول لا الدلالة، فإنّه عرّف بأنّه «حكم غير مذكور»، كما أنّ المنطوق أيضاً من صفات المدلول حيث إنّه حكم مذكور كذلك. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲ إن قلت: فكيف يقع صفةً للدلالة ويقال: الدلالة المفهوميّـة، كما استشـهد به فى تهـذيب الاصول على أنّ المفهوم قـد يكون من صـفات المدلول وقد يكون من صـفات الدلالة؟ قلنا: المراد من الدلالة المفهوميّة الدلالة المنسوبة إلى المعنى الذى يكون مفهوماً للفظ كما لا يخفى، وحينئذٍ يكون المفهوم فى هذا التعبير أيضاً وصفاً للمعنى والمدلول.

الأمر الخامس: هل النزاع فی المفاهیم صغروی أو کبروی؟

اشارة

الظاهر من کلمات القوم هو الثانی، حیث إنّهم یعنونون البحث عن مفهوم الشرط مثلًا بهذا العنوان: «هل مفهوم القضیّة الشرطیّة حجّة أو لا-؟» وظاهره أنّ البحث إنّما هو فی الحجّیة وعدمها، وهو بحث کبروی کما لا- یخفی. کما أنّ المنسوب إلی قدماء القوم أیضاً أنّه کبروی، لکن الصحیح أنّه صغروی عند القدماء والمتأخّرین جمیعاً، أمّا المتأخّرون فلتصریحهم بأنّ النزاع صغروی، وأنّ الکلام إنّما هو فی أصل وجود المفهوم خارجاً، بمعنی أنّ الجملة الشرطیّة أو ما شاکلها هل هی ظاهرة فی المفهوم أو لا؟ وأمّا تعبیرهم فی عنوان المسألة بأنّ مفهوم القضیّة الشرطیّة حجّة أو لا؟ فإنّما هو لنکتة خاصّة وهی أنّه لا إشکال ولا خلاف فی أنّ لجمیع الموضوعات التی وقع البحث فی مفهومها دلالة ما أو إشعاراً ما علی المفهوم، ولکن وقع النزاع فی أنّ هذه الدلالة هل تقف عند حدّ الإشعار حتّی لا تکون حجّة، أو تصل إلی حدّ الظهور اللفظی العرفی فتکون حجّة؟ وأمّا القدماء من الأصحاب فالدقّة فی کلماتهم أیضاً تقتضی هذا المعنی، أی أنّ مرادهم من حجّیة مفهوم وعدمها أنّه هل تصل تلک الدلالة المفروغ عنها إلی حدّ الظهور العرفی فتکون حجّة، أو لا؟

۱- الکلام فی مفهوم الشرط

اشارة

هل للجملة الشرطیّة مفهوم، أو لا؟ اختلف الأصحاب فی دلالتها علی المفهوم وعدمها، والتحقیق فی حلّ المسألة ملاحظة ما ینشأ منه المفهوم، أی ملاحظة الخصوصیّات الموجودة فی المنطوق التی یمکن أن یفهم منها المفهوم. فنقول: من الخصوصیّات المذکورة فی کلماتهم فی هذه الجهة خصوصیّة أدوات الشرط، فقد یدّعی أنّ أداة الشرط وضعت للدلالة علی علّیة الشرط للجزاء علیه منحصرة، وهی تقتضی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم. ولکن الحقّ والإنصاف أنّ أداة الشرط وضعت لمطلق العلقة والملازمة بین الشرط والجزاء فی الوجود سواء کانت من قبیل الملازمة الموجودة بین العلّة والمعلول، أو الملازمة الموجودة بین معلولی علّة واحدة، وسواء کانت العلّیة منحصرة أو غیر منحصرة. توضیح ذلک: أنّه تارةً لا یکون بین الشرط والجزاء ملازمة، بل المقارنة بینهما اتّفاقیة، کما ورد فی قول الفرزدق فی حقّ الإمام زین العابدین علیه السلام: یاهشام «إن کنت لا تعرفه فإنّی أعرفه» ونحو قولک: «إن لم تکن جائعاً فإنّی جائع»، واخری توجد بینهما ملازمة لکنّها لیست من باب الملازمة بین العلّة والمعلول بل من باب الملازمة بین معلولی علّة واحدة، نحو «إن جاء النهار ذهب اللیل» ونحو «إن طال اللیل قصر النهار» حیث إن کلّ واحد من الشرط والجزاء فی کلا المثالین یکون معلولًا لعلّة واحدة کما لا یخفی، أو یکون من باب الملازمة بین العلّة والمعلول لکن العلّة فیها هو الجزاء، والمعلول هو الشرط، نحو «إذا جاء النهار طلعت الشمس. وثالثة: یکون الترتّب من باب ترتّب المعلول علی العلّة، لکن العلّیة لیست منحصرة فی الشرط، نحو «إذا بلغ الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء» فإنّ علّة عاصمیّة الماء لیست منحصرة فی انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴ الکرّیّة، ولا یخفی أنّ أمثلة هذا القسم کثیرة غایة الکثرة، ورابعة: یکون الترتّب من باب ترتّب المعلول علی العلّة، والعلّیة منحصرة فی الشرط، نحو «إن کانت الشمس طالعة فالنهار موجودة»، وفی باب الامور الشرعیّة کأن یقال: «إذا آمن الإنسان دخل الجنّة». إذا عرفت هذا فنقول: لو ثبت کون القضیّة الشرطیّة حقیقة فی القسم الرابع وتکون مجازاً فی الثلاثة الاول تثبت دلالتها علی المفهوم، ولکن أنّی لنا بإثبات ذلک؟ نعم، یمکن أن نقول بالمجاز فی القسم الأوّل بل یمکن القول بوجود حذف فیه یقتضی کون المقارنة من باب العلّیة لا

الاتّفاق، كأن يقال بحذف «فلا يضرّ» أو «فلا إشكال» فى قول الفرزدق، فقوله: «إن كنت لا تعرفه فإنّى أعرفه» يعنى «إن كنت لا تعرفه فلا يضرّه لأنّى أعرفه»، وبالجملة لا يبعد دعوى المجاز فى هذا القسم، أمّا القسم الثانى والثالث فإنّ الوجدان العرفى (أى عرف أهل اللسان) حاكم على عدم المجاز فيهما. الخصوصيّة الثانية: هى إنصراف القضيّة الشرطيّة إلى العلّية المنحصرة، فقد يقال إنّها وإن وضعت أوّلًا وبالذات لمطلق العلقة، لكن عند الإطلاق تنصرف إلى العلقة الناشئة من العلّية المنحصرة لأنّها أكمل فرد لمطلق العلقة. ولكن يرد عليها أيضاً أنّ ما يوجب الانصراف إنّما هو كثرة الاستعمال التى توجب انساً ذهنياً بالنسبة إلى المنصرف إليه، وهى تارةً تنشأ من كثرة الافراد، واخرى من غيرها، وأمّا مجرّد أكمليّة الفرد فلا توجب ذلك بل لعلّ الأمر بالعكس، أى أنّ الأكمليّة قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلّته وندرته. بقى هنا شىء: وهو ما أفاده فى المحاضرات من «أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم ترتكز على ركائز، منها أن يرجع القيد فى القضيّة إلى مفاد الهيئة دون المادّة، والسبب فى ذلك ما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من أنّ القضايا الشرطيّة ظاهرة عرفاً فى تعليق مفاد الجملة (وهى الجزاء) على مفاد الجملة الاخرى (وهى الشرط)، وإلّا لو بنينا على رجوع القيد إلى المادّة كما اختاره الشيخ الأنصارى قدس سره فحال القضيّة الشرطيّة عندئذٍ حال القضيّة الوصفيّة فى الدلالة على المفهوم وعدمها لما سيأتى من أنّ المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح فى مقابل انوار الأصول، ج٢، ص: ١٥ سائر المتعلّقات بل المراد منه مطلق القيد» «١». أقول: إنّ ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله ليس هو كون القضيّة الشرطيّة ظاهرة فى رجوع القيد إلى المادّة، بل مراده أنّ القيد راجع إلى المادّة لبّاً وإن كانت القضيّة ظاهرة فى رجوعه إلى الهيئة لفظاً. وبعبارة اخرى: إنّ مقصوده أنّ القيد وإن كان للهيئة فى مقام الاستظهار والإثبات، ولكنّه لابدّ من رجوعه إلى المادّة فى مقام الثبوت من باب أنّ الهيئة من المعانى الحرفيّة التى ليست قابلة للتقييد لجزئيتها، وعلى هذا فلا فرق بين مختار الشيخ قدس سره وغيره فى القضيّة الشرطيّة من حيث الظهور العرفى الذى هو الملاك والملحوظ فى باب المفاهيم. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ مراد شيخنا الأعظم قدس سره أنّ الظهور البدوى وإن كان هو رجوع القيد إلى الهيئة ولكن بالنظر إلى القرينة العقليّة وهى عدم قابلية الهيئة للتقييد لابدّ أن يرجع إلى المادّة بحسب الدلالة اللفظيّة. الخصوصيّة الثالثة: والطريق الثالث لفهم العلّية المنحصرة هو التمسّك بإطلاق الشرط، ويمكن تفسيرها ببيانات ثلاثة: البيان الأوّل: أنّ إطلاق الشرط يقتضى انحصار العلّة فيه نظير اقتضاء إطلاق الأمر كون الوجوب فيه نفسيّاً تعيينيّاً. ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ قياس المقام بهيئة الأمر قياس مع الفارق فإنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم بيان ما يكون قيداً مع كون المتكلّم فى مقام البيان، وهو صادق فى المقيس عليه لا فى المقيس، لأنّ كون الوجوب غيريّاً مثلًا قيد للوجوب كما يستفاد من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...» حيث إن المستفاد منه أنّ وجوب الوضوء مقيّد بقصد القيام إلى الصّلاة، والنفسيّة تساوق حسب الفرض عدم كون الوجوب غيريّاً، فإذا كان المولى الشارع فى مقام البيان ولم يذكر قيد الغيريّة للوجوب بل صدر منه الحكم مطلقاً كان المستفاد منه الوجوب النفسى، وأمّا فى ما نحن فيه فلا يفيد الإطلاق إلّاكون الشىء تمام الموضوع انوار الأصول، ج٢، ص: ١٦ للحكم كما فى قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء» فإنّ مقتضى إطلاق الشرط أنّ الكرّيّة مؤثّرة فى العاصميّة من دون أن يكون شىء آخر دخيلًا فيه، وإلّا لكان عليه البيان، فالقيد هو دخل شىء آخر فى موضوع الكرّيّة، وعدم بيانه مع كونه فى مقام البيان يفيد أنّ الكرّيّة تمام الموضوع للعاصميّة، وأمّا كون شىء آخر موضوعاً للحكم أيضاً فلا يوجب تقييداً فى هذا الموضوع بوجه لكى نستفيد من عدم بيانه انحصار الحكم فى هذا الموضوع. وبعبارة اخرى: كون الكرّ علّة منحصرة فى العاصميّة وعدمه لا دخل له ولا تأثير له فى العلقة الموجودة بين الكرّيّة والعاصميّة، فإنّ الكرّيّة تمام الموضوع للعاصميّة سواء كانت العاصميّة منحصرة فيها أم لا، فلا يكون عدم الانحصار قيداً لعاصميّتها، ولا يقتضى الإطلاق انحصار العلّة. وثانياً: قد مرّ أنّ المستفاد من الجملة الشرطيّة إنّما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزاء أعمّ من أن يكون من باب التلازم بين العلّة والمعلول أو من باب التلازم بين معلولى علّة واحدة، فلا يكون مفاده منحصراً فى العلّية حتّى يتكلّم فى انحصارها أو عدم انحصارها. البيان الثانى: أنّ عدم كون العلّة منحصره يقتضى قيداً فى الكلام، لأنّ معناه حينئذٍ أنّ هذا الشرط (وهو الكرّيّة مثلًا) مؤثّر فى الجزاء (وهو العاصميّة مثلًا) إذا لم تتحقّق قبلها علّة اخرى مثل كون

الماء جارياً، وأمّا إذا كانت العلّة منحصرة فمعناه أنّ هذا الشرط يؤثّر فى الجزاء مطلقاً سواء حصل قبله وصف الجريان أم لا، فلا حاجة حينئذٍ إلى تقييد شىء، فإذا كان المتكلّم فى مقام البيان ولم يأت بالقيد المزبور (أى عدم تحقّق علّة اخرى فيما قبل) كان المستفاد من إطلاق كلامه انحصار العلّة فى الشرط. ويرد عليه أيضاً: أوّلًا: ما مرّ آنفاً من أنّ غاية ما يستفاد من القضيّة الشرطيّة إنّما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزاء لا خصوص التلازم الموجود بين العلّة والمعلول. وثانياً: سلّمنا كون المستفاد من الجملة الشرطيّة هو العلّة والتلازم الموجود بين العلّة والمعلول، لكنّها تكون على حدّ العلّية الاقتضائيّة لا الفعليّة، أى يستفاد من قوله عليه السلام «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شىء» إمكان أن تكون الكرّيّة علّة لعدم التنجّس والعاصميّة، لا أنّها علّة لها فعلًا حتّى ينافى حصول علّة اخرى من قبل. انوار الأصول، ج٢، ص: ١٧ البيان الثالث: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وهو: «إنّ القضيّة الشرطيّة وإن كانت بحسب الوضع لا تدلّ على تقييد الجزاء بوجود الشرط لصحّة استعمالها بلا عناية فى موارد القضيّة المسوقة لبيان الحكم عند تحقّق موضوعه، إلّاأنّ ظاهرها فى ما إذا كان التعليق على ما لا يتوقّف عليه متعلّق الحكم فى الجزاء عقلًا هو ذلك، فإذا كان المتكلّم فى مقام البيان فكما أنّ إطلاقه الشرط وعدم تقييده بشىء بمثل العطف بالواو مثلًا يدلّ على عدم كون الشرط مركّباً من المذكور فى القضيّة وغيره كذلك إطلاقه وعدم تقييده بشىء بمثل العطف بأو يدلّ على انحصار الشرط بما هو مذكور فى القضيّة وهذا نظير استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق الصيغة، فكما أنّ إطلاقها يقتضى عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلًا له فيثبت به كون الوجوب تعيينياً كذلك مقتضى الإطلاق فى المقام هو انحصار قيد الحكم بما هو مذكور فى القضيّة فيثبت به أنّه لا بدل له فى ترتّب الحكم عليه» «١». ولكن يرد عليه: أنّه فرق بين ما إذا كان القيد جزء لموضوع الحكم المذكور فى القضيّة وما إذا كان عدلًا له، ففى الأوّل تكون المسألة كما أفاد، فلا بدّ من ذكره إذا كان دخيلًا فى موضوع الحكم فيقتضى عدم ذكره عدم دخله فيه، بخلافه فى الثانى، لأنّ المتكلّم حينئذٍ إنّما يريد بيان وجود العلقة والملازمة بين الشرط والجزاء فحسب كما مرّ، ومعه لا ملزم لذكر ما يكون عدلًا للشرط كما لا يخفى، وأمّا القياس بالوجوب التعيينى فهو قياس مع الفارق، لأنّ الوجوب التعيينى نوع خاصّ من الوجوب يغاير الوجوب التخييرى، والوجوب التخييرى لابدّ فيه من ذكر قيد وخصوصيّة فى الكلام، أعنى وجوبه إذا لم يأت بغيره، كما فى مثل قولنا «اعتق رقبة مؤمنة إذا لم تصم شهرين متتابعين أو لم تطعم ستّين مسكيناً» فإذا لم يذكره فى الكلام كان مقتضى الإطلاق أنّ الوجوب تعيينى، وهذا بخلاف المقام، حيث إن ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليس مغايراً لترتّبه على غير المنحصرة سنخاً، بل إنّهما من سنخ واحد من دون أن يحتاج الثانى إلى ذكر قيد. انوار الأصول، ج٢، ص: ١٨ المختار فى المسألة: التفصيل بين الحالات المختلفة للشرط، فنقول مقدّمة: لا شكّ فى دلالة القضيّة الشرطيّة على الأقلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فى الجملة بالتبادر والوجدان، وإلّا لو كان الحكم ثابتاً على أى تقدير لاستلزم كون تعليقه على الشرط لغواً كما لا يخفى. إذا عرفت هذا فاعلم: إنّه لا شكّ فى دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم والعلّية المنحصرة فيما إذا كان الشرط من ضدّين لا ـ ثالث لهما، نحو «المخبر إن كان فاسقاً فتبيّن» حيث إنّه لا يتصوّر بالنسبة إلى المخبر حالة اخرى غير الفسق والعدل فلا ثالث لهما فيه، فإنّ مقتضى دلالة القضيّة الشرطيّة على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة دلالتها على المفهوم فى هذه الصورة كما لا يخفى، ونظير المثال المزبور قولك: «الإنسان إن كان مسافرا فعليه القصر» أو «إن كان مستطيعاً فعليه الحجّ» حيث لا ـ ثالث للمسافر والحاضر، ولا للمستطيع وغير المستطيع. وأمّا إذا كان للشرط حالات عديدة كما فى قوله عليه السلام «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء» حيث يتصوّر للماء إذا لم يكن كرّاً أن يكون مطراً أو جارياً أو ماء بئر أو غيره، فهو بنفسه على صورتين فتارةً يوجد فيها قدر متيقّن كالماء القليل فى المثال، فلا شكّ أيضاً فى دلالة القضيّة الشرطيّة حينئذٍ على المفهوم بالنسبة إليه، وإلّا يلزم اللغويّة ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة، واخرى لا يوجد فيها قدر متيقّن كأن يقول الشارع «إذا دخل شهر رمضان فصوموا» حيث نعلم أنّ لرمضان دخلًا فى حكم الصّيام، وهو ينتفى عند انتفائه إجمالًا، وإلّا كان الصّيام واجباً فى تمام أيّام السنة ولم يكن تعليقه بدخول شهر رمضان صحيحاً (كما لا يصحّ تعليق وجوب الصّلاة مثلًا بدخوله، فيقال: «إذا دخل شهر رمضان فصلّوا» لوجوب الصّلاة فى جميع أيّام السنة)، ففى هذه الصورة لا مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضيّة لعدم تصوّر قدر متيقّن فيها

بل لها مفهوم مبهم إجمالى لا يستفاد منه حكم متعيّن مخالف للمنطوق، فنعلم إجمالًا فى المثال المزبور عدم وجوب الصّيام فى بعض شهور السنة. فظهر أنّ الحقّ فى المسألة هو التفصيل بين الصورتين الأوّليين والصورة الثالثة وثبوت المفهوم فى الأوليين وعدمه فى الثالثة. ويمكن تقرير هذا ببيان آخر مرّ تفصيله فى البحث عن الواجب المشروط والبحث عن حقيقة مفهوم «إنْ» الشرطيّة (وباللغة الفارسيّة مفهوم «اگر») فقد قلنا هناك أنّ حقيقة هذه انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹ الكلمة «تعليق حكم على فرض»، أى إذا رأينا عدم تحقّق حكم على نحو الإطلاق بل أنّه يتحقّق بعد تحقّق شىء آخر حكيناه على نهج القضيّة الشرطيّة، وحينئذٍ نقول: إذا لم يكن للقضية الشرطيّة مفهوم لم يصحّ أن تكون ماهيّة «إنْ» الشرطيّة «حكم على فرض» فإذا كان هذا هو ماهيتها يتصوّر فيها الحالات الثلاثة التى مرّت فى البيان السابق، ويكون الكلام هو الكلام والتفصيل هو التفصيل. هذا كلّه هو المختار فى المسألة.

أدلّة المنكرين:

اشارة

وهى وجوه: منها: ما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه الله وحاصله أنّه لا يمتنع أن يتخلّف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفى الحكم بانتفائه. واستشهد لذلك بقوله تعالى «... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» حيث إنّه يقوم مقام شهادة الرجلين شهادة رجل واحد وامرأتين أو شهادة أربع نسوة. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ السيّد المرتضى رحمه الله إن كان بصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم لا ينكر ذلك وإنّما يدّعى عدم وقوعه إثباتاً، بمعنى دلالة الجملة الشرطيّة فى مقام الإثبات على خلافه، وإن كان بصدد بيان أنّ هذا الاحتمال الثبوتى يؤثّر فى ظهور الجملة فهو ممنوع جدّاً، لأنّ هذا لا يوجب الظهور ما لم يكن الاحتمال فى مقام الإثبات راجحاً. أقول: ويمكن أن نورد على السيّد رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين: الوجه الأول: خروج ما استشهد به فى المقام عن محلّ النزاع حيث إن محل البحث هنا مدلول الجملة الشرطيّة لا ما يصدق عليه الشرط الفقهى، اللهمّ أن يقال بإمكان إرجاع قوله تعالى «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» إلى قضيّة شرطيّة لغويّة فافهم. الوجه الثانى: بناءً على ما اخترناه من التفصيل لا يرد علينا هذا الإشكال حيث إن أكثر ما يمكن أن يدّعيه ويثبته إنّما هو عدم دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم تفصيلًا فى بعض انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰ الموارد، وهو مقبول عندنا بل قد عرفت دلالته عليه إجمالًا فراجع. ومنها: أنّه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، والتالى باطل فالمقدّم مثله. والجواب عنه منع بطلان التالى عندنا لأنّ الشرط يدلّ على المفهوم بالدلالة الالتزاميّة التى هى من الدلالات الثلاث. ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً ...» حيث إنّه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ قوله تعالى هذا على جواز الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصّن وهو باطل بالضرورة. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بما حاصله: أنّ عدم دلالة الشرط على المفهوم أحياناً بسبب خارجى وقرينة خارجيّة كالإجماع ونحوه ممّا لا يكاد ينكر، وإنّما القائل بالمفهوم يدّعى دلالة الشرط عليه بالظهور اللفظى وهو لا ينافى قيام قرينة خارجيّة على خلافه. هذا أوّلًا: ويمكن الجواب ثانياً: بأنّ الشرط فى الآية ليس شرطاً للحكم من دون دخل له فى تحقّق موضوعه، بحيث إذا انتفى الشرط كان الموضوع باقياً على حاله كما فى قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بل هو شرط للحكم مع دخله فى تحقّق الموضوع بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلًا كما فى قولك «إن رزقت ولداً فاختنه» فإنّ الفتيات إذا لم يردن التحصّن فلا إكراه هناك كى يبحث عن حرمته وعدمها. ويمكن أن يكون التعبير بجملة «إن أردن تحصّناً» على نهج القضيّة الشرطيّة مع عدم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لنكتة أخلاقيّة تربويّة بالنسبة إلى أرباب الفتيات وهى أنّ بيان إرادة التحصّن والعفّة من جانب الفتيات مع عدم ترقّبه منهنّ لكونهنّ معدودات عند الناس من طبقة سافلة اجتماعيّة من حيث الثقافة والوعى يوجب تحضّ أربابهنّ وتحريك غيرتهم الإنسانيّة (لو كانت لهم غيرة) على العفّة وعدم الإكراه على البغاء. إلى هنا تمّ الكلام عن أدلّة القائلين بمفهوم الشرط وأدلّة المنكرين له. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱ بقى هنا امور

الأمر الأوّل: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه أو انتفاء شخص الحكم؟

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المراد من المفهوم فى الجملة الشرطيّة هو انتفاء سنخ الحكم لا ـ انتفاء شخصه وإلّا ففى اللقب أيضاً ينتفى شخص الحكم بانتفائه، فإنّ شخص الوجوب المنشأ بقولك «أكرم زيداً» منفى عن إكرام عمرو قطعاً مع أنّ المشهور هو أنّ القائلين بالمفهوم فى الجملة الشرطيّة لا يقولون به فى اللقب، بل المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط ففى مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» كما أن شخص الحكم المنشأ على تقدير المجىء، ينتفى بانتفاء المجىء، فكذلك طبيعة الوجوب ونوعه ينتفى بانتفاء المجىء بمعنى أنّه لا ـ وجوب لا ـ كرامه عند عدم المجىء لا بهذا الإنشاء ولا بإنشاء آخر يماثله بحيث لو ثبت له وجوب بإنشاء آخر ولو معلّقاً على شرط آخر بأن قال مثلًا «وإن أحسن إليك فأكرمه» كان ذلك منافياً لمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه». ثمّ قال ما حاصله: ومن هنا إنقدح أنّ دلالة القضيّة على الانتفاء عند الانتفاء فى موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من باب المفهوم بل من باب انتفاء شخص الحكم الذى يعترف به كلّ أحد، ومن باب أنّ المفهوم عبارة عن نفى سنخ الحكم فيما أمكن ثبوته ولا يكاد يمكن ثبوت سنخ الحكم فى هذه الموارد كى يمكن نفيه بالمفهوم، فإنّ الدار مثلًا بعد أن وقّفها الواقف على أشخاص معينين بألقابهم أو بوصف شىء أو بشرط شىء كالفقر ونحوه ممّا لا يقبل أن تصير وقفاً ولو بإنشاء آخر على غيرهم أو عليهم عند انتفاء الوصف أو زوال الشرط عنهم كى ينفى بالمفهوم، وهذا بخلاف الأمر فى مثال «إذا جاءك زيد فأكرمه» فإنّه إذا أنشأ الوجوب لإكرام زيد على تقيّد مجيئه جاز ثبوت وجوب آخر ولو بإنشاء آخر لإكرامه عند عدم مجيئه ولو معلّقاً على شرط آخر بأن يقول مثلًا «وإن أحسن إليك فأكرمه» وهذا واضح. إن قلت: إنّ الشرط المذكور إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه وهو شخص الحكم، فأقصى ما تفيده الشرطيّة هو انتفاء ذلك الشخص، وأين ذلك من دلالته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدّعى؟ قلنا: أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سره بأنّ الكلام المشتمل على المفهوم إن كان خبريّاً كقولك انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲ «يجب على زيد كذا إن كان كذا» فالوجوب فيه كلّى فيكون الحكم المعلّق على الشرط كليّاً ولا يكون شخصياً كى يتوجّه الإشكال، وإن كان إنشائيّاً كما فى قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» فالحكم المعلّق على الشرط وإن كان شخصياً ولكن نفى سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنّما يكون من فوائد العلّية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطيّة فإنّ انتفاء شخص الحكم غير مستند إلى ارتفاع العلّية المنحصرة فإنّه يرتفع ولو فى اللقب والوصف كما لا يخفى. أقول: إن كان هذا هو كلام شيخنا الأعظم رحمه الله كما جاء فى التقريرات. فيرد عليه: أنّ العلّة المنحصرة علّة للجزاء فإن كان الجزاء شخص الحكم يكون الشرط علّة منحصرة لذلك الشخص، وإن كان الجزاء سنخ الحكم يكون الشرط أيضاً علّة منحصرة لسنخ الحكم، فلا يستفاد من العلّية المنحصرة كون الجزاء سنخ الحكم. نعم نقل فى تهذيب الاصول كلام الشيخ قدس سره بعبارة اخرى لا بأس بها بل يدفع بها الإشكال، وهى: «أنّ ظاهر القضيّة وإن كان ترتّب بعث المولى على الشرط إلّاأنّه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادّة الجزاء كان طلب إيجاد الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى (بالكسر) والمقتضى (بالفتح) فيتوصّل فى بيان ذلك الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلك، فحينئذٍ فالمترتّبان هما ذات الشرط ومطلق الجزاء الذى تعلّق به الحكم بلا خصوصيّة للحكم المنشأ. وبعبارة أوضح: أنّ ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط لكن حكم العقل والعقلاء فى مثل تلك القضايا أنّ لطبيعة مادّة الجزاء مناسبة للشرط تكون سبباً لتعلّق الهيئة بها. وبعبارة اخرى: أنّ الهيئة وإن كانت دالّة على البعث الجزئى لكن التناسب بين الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيّة عرفاً ويجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعته، فبانتفائه ينتفى طبيعى الوجوب وسنخه» «۱». وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ الحكم المعلّق على الشرط هو طبيعة الوجوب لا شخص الوجوب، وذلك لما عرفت فى صدر الكتاب من أنّ الاسم انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳ والحرف كما أنّهما موضوعان لمعنى واحد وإنّ كلّا من لحاظ الآليّة والاستقلاليّة خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه، فكذلك الخبر

والإنشاء أيضاً فالخصوصيّة الناشئة من قبل الإنشاء خارجة عن أصل المعنى والمستعمل فيه، فالمعنى الذى استعمل فيه صيغة الأمر فى قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» هى طبيعة الوجوب وهى المعلّقة على الشرط لا شخص الحكم كى ينتفى الشخص بانتفاء الشرط. وقال المحقّق البروجردى رحمه الله فى هذا المقام ما إليك نصّه فى تقريراته: «القول بكون المراد فى باب المفاهيم انتفاء السنخ وإن اشتهر بين المتأخّرين وأرسلوه إرسال المسلّمات، ولكن لا نجد له معنىً محصّلًا، لوضوح أنّ المعلّق فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلًا هو الوجوب المحمول على إكرام زيد، والتعليق إنّما يدلّ على انتفاء نفس المعلّق عند انتفاء المعلّق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخاً إن كان متّحداً مع هذا المعلّق موضوعاً ومحمولًا فهو شخصه لا سنخه، إذ لا تكرّر فى وجوب إكرام زيد بما هو هو، وإن كان مختلفاً معه موضوعاً أو محمولًا كوجوب إكرام عمرو مثلًا أو استحباب إكرام زيد فلا معنى للنزاع فى أنّ قوله «إن جاءك زيد» يدلّ على انتفائه أو لا يدلّ» «۱» (انتهى كلامه). ويظهر من الشهيد قدس سره فى تمهيد القواعد اختصاص النزاع بغير موارد الوصايا والأوقاف ونحوها، لأنّه لا إشكال فى دلالة القضيّة الشرطيّة فى مثل الوقف والوصايا والنذر والأيمان على المفهوم، فيستفاد من كلامه أنّ دلالة القضيّة على الانتفاء عند الانتفاء فى هذه الموارد يكون من باب المفهوم. أقول: أوّلًا: إنّ دلالة القضيّة الشرطيّة فى موارد الوقف والوصايا ونحوها على المفهوم إنّما هى من باب نصب قرينة فيها عليه وهى كون الواقف أو الموصى مثلًا فى مقام الإحتراز، فالقيود الواردة فى كلامه حينئذٍ قيود إحترازيّة التى لا إشكال فى انتفاء الحكم عند انتفائها ولو كانت من قبيل اللقب، فالحقّ مع الشهيد قدس سره من أنّ الانتفاء عند الانتفاء فى الموارد المذكورة إنّما هو من باب المفهوم، أى انتفاء سنخ الحكم لا من باب انتفاء شخص الحكم، وهذا لا يستلزم دلالة اللقب أو الوصف أو الشرط على المفهوم مطلقاً حتّى عند عدم نصب قرينة عليه كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴ ثانياً: الحقّ فى المسألة مع سيّدنا الاستاذ المحقّق البروجردى رحمه الله من أنّه ليس للنزاع هذا معنى محصّلًا كما مرّ بيانه، ونزديك وضوحاً: أنّه وقع الخلط فى ما نحن فيه بين الوجوب السببى والوجوب المسبّبى، أى بين الإنشاء والمنشأ، وما يتصوّر فيه التشخّص والسنخيّة إنّما هو الإنشاء والسبب لا المنشأ والمسبّب، وبعبارة اخرى: وقع الخلط هنا بين الإنشاء والمنشأ، فإنّ الإنشاء قد وقع فى زمان خاصّ وبألفاظ مخصوصة، فيتصوّر فيه الشخص، وأمّا تشخّص المنشأ وهو الوجوب إنّما يكون بتشخّص موضوعاته مثل الحجّ والصلاة والصيام لا غير، فلا يتصوّر هنا معنى لنوع الحكم بل الذى بأيدينا دائماً هو شخص الحكم المتعلّق بموضوعات خاصّة. وإن قيل: «وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه يغاير وجوب إكرامه على تقدير عدم المجىء بحسب التشخّص مع اتّحادهما موضوعاً ومحمولًا ولا نعنى بالسنخ إلّاذلك، والمعلّق على الشرط ليس هو الإنشاء ولا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط حتّى يقال بانتفائه بانتفاء الشرط عقلًا ولا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم، بل المعلّق على الشرط هو ذات المنشأ وهو وجوب إكرام زيد، وهذا المعنى كما يمكن أن يتحقّق على تقدير تحقّق الشرط يمكن أن يتحقّق على تقدير عدمه بأن يوجد بإنشاء آخر، ففائدة المفهوم نفى تحقّقه على تقدير عدم الشرط بإنشاء آخر» «۱». قلنا: هذا أيضاً خلط بين الجهات التعليليّة والتقييديّة، فوجوب الحجّ معلول للاستطاعة لا مقيّد بها.

الأمر الثانى: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

كما فى قوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» و «إذا خفيت الجدران فقصّر» فعلى القول بمفهوم الجملة الشرطيّة لابدّ من التصرّف فيهما بأحد وجوه ستّة: الوجه الأوّل: التصرّف فى منطوق كلّ منهما وعطف أحد الشرطين على الآخر بالواو، انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵ فنقول: إذا خفى الأذان والجدران معاً فقصّر، فلا يكون القصر واجباً بخفاء أحدهما. الوجه الثانى: التصرّف فى المنطوقين بتقييد إطلاق كلّ منهما بالآخر فيكون العطف بأو وتكون علّة الحكم كلّ من الشرطين مستقلًا، ونتيجته كفاية أحد الشرطين فى وجوب القصر. الوجه الثالث: أن يخصّص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فتكون النتيجة فى المثال: إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر إلّاإذا خفيت الجدران، وهكذا فى الطرف الآخر، أى إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر إلّاإذا خفى الأذان، وهى نفس النتيجة فى الوجه الثانى، أى كفاية أحد الشرطين فى ترتّب الحكم كما لا يخفى. الوجه الرابع: أن يكون الشرط هو القدر الجامع بين الشرطين نظراً إلى القاعدة المعروفة، وهى

قاعدة «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» والقدر الجامع بين الشرطين فى المثال هو مقدار مسافة يكشف عنها كلّ واحد من خفاء الأذان وخفاء الجدران، ويكون كلّ منهما علامة لها، والنتيجة فى هذا الوجه أيضاً نفس النتيجة فى الوجه الثانى. الوجه الخامس: رفع اليد عن المفهوم فيهما رأساً، فلا دلالة لهما على عدم علّية ما سوى الشرطين أصلًا، وهذا بخلافهما على الوجوه السابقة فيدلّان فيها على نفى علّية أمر ثالث لكون المفهوم فى كلّ من الشرطين فى تلك الوجوه محفوظاً بالنسبة إلى ما سوى منطوق الآخر، وإن لم يبق محفوظاً بالنسبة إلى منطوق الآخر، والنتيجة فى هذا الوجه أيضاً علّية كلّ واحد من الشرطين للجزاء مستقلًا. الوجه السادس: رفع اليد عن المفهوم فى أحدهما رأساً والنتيجة كفاية أحدهما أيضاً كما لا يخفى. إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى فساد ثلاثة من هذه الوجوه الستّة: أحدها: هو الوجه السادس لأنّه يستلزم الترجيح بلا مرجّح، إلّاأن يكون أحدهما فى مفهومه أظهر من الآخر فيقدّم الأظهر على الظاهر كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «وأمّا رفع اليد عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلّابدليل آخر إلّاأن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر». هذا- مضافاً إلى أنّ الإشكال لا يرتفع برفع اليد عن مفهوم أحدهما لأنّ التعارض والتنافى يبقى بين منطوقه ومفهوم الآخر، إلّاأن يقال بسقوط كلّ من المفهوم والمنطوق وهو كما ترى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶ ثانيها: هو الوجه الخامس، ودليل فساده أنّه لا وجه لسقوط الدليلين (أى المفهومين فى ما نحن فيه) وطرحهما مع إمكان الجمع بينهما عرفاً بتقييد كلّ واحد منهما بمنطوق الآخر. ثالثها: هو الوجه الرابع الذى يبتنى على قاعدة الواحد، ووجه فساده أنّ هذه القاعدة مختصّة بالواحد الشخصى البسيط من جميع الجهات كما مرّ فى بعض الأبحاث السابقة، ولا يجرى فى الواحد النوعى كالحرارة مثلًا التى تعمّ الحرارة الصادرة من الشمس والصادرة من الكهرباء ومن النار، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّها تختصّ بالامور الحقيقيّة، وأمّا الأحكام الشرعيّة فهى من الامور الاعتباريّة التى يعتبرها الشارع. وثالثاً: أنّها تجرى فى باب العلّة والمعلول ولا معنى للعلّية فى ما نحن فيه بل فى جميع الامور الاعتباريّة فليس خفاء الجدران مثلًا علّة لوجوب القصر بل إنّه يعدّ موضوعاً لوجوب القصر، وأمّا علّة الوجوب فإنّما هى إرادة الشارع وإلزامه. وأمّا الثلاثة الاخر فلا يبعد أن يكون الأوجه من بينها هو الوجه الثالث، أى تخصيص كلّ واحد من المفهومين بمنطوق الآخر لابتنائه على قاعدة الإطلاق والتقييد والجمع العرفى. نعم أورد عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ المفهوم تابع للمنطوق ولا يمكن تقييده إلّابتقييد منطوقه «۱». ولكنّه مدفوع: بأنّ الثابت فى ما نحن فيه إنّما هو لزوم التبعيّة فى الدلالة لما مرّ من أنّ المفهوم مدلول التزامى للمنطوق وهو لا يستلزم لزومها بالنسبة إلى إرادة المولى، لأنّه يمكن أن يكون كلّ واحد من المنطوق والمفهوم متعلّقاً لإرادة المولى مستقلًا، بل يمكن أن تتعلّق إرادته على خصوص المفهوم، كما إذا سئل العبد مولاه عن إكرام زيد، فأجابه بقوله: «نعم إن جاءك» فإنّه لا إشكال فى أنّ مقصوده إنّما هو عدم إكرام زيد فى صورة عدم المجىء فحسب لا أكثر. ثمّ لو تنزّلنا عن الوجه الثالث ودار الأمر بين الوجه الأوّل والوجه الثانى، أى دار الأمر بين رفع اليد عن ظهور القضيّة الشرطيّة فى كون الشرط تمام العلّة وظهورها فى كونه منحصراً (والمفروض ظهورها فى كلا الأمرين) فلعلّ الأولى حينئذٍ هو الوجه الثانى أى رفع اليد عن انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷ ظهور القضيّة فى الانحصار وتقديم ظهورها فى تمام العلّة على ظهورها فى الانحصار، وذلك لأنّ رفع اليد عن كلّ واحد من الظهورين يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا يخفى، ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى خصوصيّة الانحصار أقلّ محذوراً منه بالنسبة إلى خصوصيّة تمام العلّة، فإذا قال المولى: إنّ خفاء الجدران علّة مستقلّة لوجوب القصر، وسكت عن كون خفاء الأذان علّة له مع أنّه أيضاً علّة مستقلّة للوجوب فى واقع الأمر، كان المحذور أقلّ ممّا إذا لم يكن خفاء الجدران علّة مستقلًا بل كان للعلّة جزء آخر ولم يبيّنه وهو فى مقام البيان، وهذا ممّا يساعد عليه العرف والعقلاء، فإنّه إذا كان مثلًا لداء خاصّ دواءان، وكان كلّ منهما مؤثّراً فى رفع الداء مستقلًا ولكن لم يبيّن الطبيب للمريض إلّاأحدهما، كان إشكاله أقلّ ممّا إذا كان للدواء جزء آخر ولم يبيّنه. وإن شئت قلت: أنّ للقضيّة ظهورين: ظهور فى الانحصار وظهور فى كون العلّة تامّة، ولا إشكال فى أنّ ظهورها فى الأوّل أقوى من ظهورها فى الثانى فيقدّم عليه. هذا كلّه بناءً على مبنى القول من أنّ منشأ المفهوم إنّما هو ظهور الجملة الشرطيّة فى العلّية المنحصرة، وأمّا بناءً على المختار من أنّ المنشأ هو ظهور القضيّة فى مجرّد الانتفاء عند الانتفاء فى

الجملة والمفهوم التامّ يستفاد من قرينة خارجيّة، فلا إشكال فى عدم لزوم رفع اليد عن الظهور فى المقام لما مرّ من أنّ المفهوم إنّما يتمّ فيما إذا قامت قرينة من الخارج نظير كون الشرطين مثلًا من قبيل الضدّين لا ثالث لهما أو وجود قدر متيقّن فى البين، وإلّا لا يثبت المفهوم مع بقاء مدلول الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة على حاله، وحينئذٍ نقول: حيث إن القرينة قائمة فى ما نحن فيه على العكس لأنّ كلّ واحد من المنطوقين دليل على أنّ مفهوم الآخر لا يتجاوز عن حدّ الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة فلا مفهوم للقضيتين حتّى يبحث عن كيفية الجمع بينهما، ولا إشكال فى أنّ النتيجة حينئذٍ هى الوجه الثانى، أى كون كلّ واحد من خفاء الجدران وخفاء الأذان علّة مستقلّة لوجوب القصر. تنبيهان التنبيه الأوّل: اختار المحقّق النائينى رحمه الله فى ما نحن فيه ترجيح العطف بالواو فى الغاية وأنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸ مجموع الشرطين علّة للجزاء، ببيان «أنّ دلالة كلّ من الشرطيتين على ترتّب الجزاء على الشرط المذكور فيها باستقلاله من غير انضمام شىء آخر إليه إنّما هى بالإطلاق المقابل للعطف بالواو، كما أنّ انحصار الشرط بما هو مذكور فيها مستفاد من الإطلاق المقابل للعطف ب «أو»، وبما أنّه لابدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجّية، لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر فى المثال يعلم بتحقّقه عند تحقّق مجموع الشرطين على كلّ تقدير، وأمّا فى فرض إنفراد كلّ من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، ولا أصل لفظى فى المقام على الفرض لسقوط الإطلاقين بالتعارض فتصل النوبة إلى الأصل العملى فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو» «۱». ويرد عليه: أوّلًا: إنّ وصول النوبة وانتهاء الأمر إلى الأصل العملى فى المثال لا يقتضى التقييد بالعطف بالواو وعلّية مجموع الشرطين إلّافى ذهابه إلى السفر، وأمّا فى الرجوع فإنّ مقتضى استصحاب بقاء وجوب القصر إنّما هو التقييد ب «أو»، وعلّية أحد الشرطين فى النتيجة، وحينئذٍ فلا تكون النتيجة علّية مجموع الشرطين فى جميع الموارد. ثانياً: تعارض الإطلاقين وسقوطهما عن الحجّية متوقّف على عدم كون أحدهما أظهر من الآخر مع أنّ الإطلاق المقابل للعطف بالواو أى ظهور القضيّة فى جهة الاستقلال أقوى من الإطلاق المقابل للعطف ب «أو» أى ظهور القضيّة فى جهة الانحصار كما مرّ. ثالثاً: ما أفاده فى المحاضرات فى مقام الجواب عن هذا البيان، وهو «أنّ مورد الكلام ليس من صغريات الرجوع إلى الأصل العملى، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظى وهو إطلاق دليل «المسافر يقصّر» حيث إن القدر الثابت من تقييد هذا الإطلاق هو ما إذا لم يخف الأذان والجدران معاً حيث إن الواجب عليه فى هذا الفرض هو التمام وعدم جواز الإفطار، وأمّا إذا خفى أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييده، ومعه لا مناصّ من الرجوع إليه لإثبات وجوب القصر وجواز الإفطار، لفرض عدم الدليل على التقييد فى هذه الصورة بعد انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹ سقوط الإطلاقين من ناحية المعارضة، فتكون النتيجة هى نتيجة العطف ب «أو» على عكس ما أفاده شيخنا الاستاذ رحمه الله» «۱». أقول: إنّ ما أفاده من تقييد الإطلاق المزبور بما إذا لم يخف الأذان والجدران معاً مبنىّ على كون حدّ الترخّص حدّاً تعبّديّاً من جانب الشارع مع أنّه قد ثبت فى محلّه أنّه أمر عرفى، وحيث إن العرف لا يحكم بصدق عنوان المسافر فى هذه الصورة فلا يجب عليه القصر بل صدق عنوان المسافر فى صورة خفاء أحد الأمرين أيضاً ليس محرزاً، وحينئذٍ لا يحرز تحقّق موضوع دليل «المسافر يقصّر» فتصل النوبة إلى الأصل العملى لا اللفظى، والمسألة بعدُ محتاجة إلى مزيد تأمّل (اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ هذا مناقشة فى المثال). التنبيه الثانى: أنّ الموجود فى الجوامع الروائيّة بالنسبة إلى خفاء الجدران إنّما هو «إذا توارى المسافر من الجدران والبيوت يقصّر» وأمّا التعبير الشائع فى كلمات الفقهاء بأنّه «إذا خفى الجدران فقصّر» فلم يرد فى نصوص الباب، وحينئذٍ يكون موضوع قصر الصلاة هو خفاء المسافر عن الجدران لا خفاء الجدران عن المسافر، ولعلّه المناسب أيضاً للاعتبار العرفى لأنّه يحكم بالسفر ويقال: «بأنّ فلاناً سافر» بعد أن بَعُد عن الأنظار وخفى عنها، فالذى يخفى إنّما هو شخص المسافر ومن يشاهده عند الجدران لا الجدران نفسها، ولا ملازمة بين خفاء شخص المسافر وخفاء الجدران كما توهّم، لأنّ خفاء المسافر يتحقّق غالباً قبل خفاء الجدران كما لا يخفى، (ويمكن الإيراد عليه بأنّ هذا أيضاً مناقشة فى مثال خاصّ).

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب والمسبّبات

اشارة

وقد عنون في الكلمات بتعبير آخر أيضاً وهو: «إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فهل يجب تكرار الجزاء أو لا؟ فإذا قال الشارع المقدّس: «إن مَسَسْتَ الميّت فاغتسل» و «إن أجنبت فاغتسل» فهل يجب الإتيان بالغسل مرّتين أو يكفي غسل واحد؟ ثمّ إنّ النزاع هذا ليس مبتنياً على القول بمفهوم الشرط كما هو الظاهر من كلمات المحقّق انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰ الخراساني رحمه الله بل يجري بناءً على عدمه أيضاً، لأنّ البحث إنّما هو في تداخل منطوقي الشرطين أو منطوقي الجزائين سواءً كان لهما مفهوم أو لا، فلا ربط للبحث بباب المفاهيم كما لا يخفى. بل لا اختصاص له بالقضايا الشرطيّة لأنّه جارٍ في جميع القضايا الشرعيّة بأي نحو صدرت، بنحو القضيّة الحمليّة أو الشرطيّة، فهو يجري في المثال المزبور ولو كانت القضيّتان بهذا النحو: «الجنب يغتسل» و «الحائض يغتسل»، نعم يمكن أن يرجع كلّ ما تركّب من حكم وموضوع إلى القضيّة الشرطيّة، كما يمكن العكس أيضاً. وكيف كان، فقد وقع النزاع في مقامين: مقام التكليف ومقام الامتثال، فإن كان المقام مقام التكليف والإيجاب كان النزاع في تداخل الأسباب وعدمه وأنّه هل يؤثّر كلّ واحد من الشروط في البعث نحو الجزاء مستقلًا، أو ليس لكلّ منها تأثير مستقلّ بل تؤثّر مجموع الشروط في البعث؟ وإن كان المقام مقام الامتثال بعد قبول دلالة كلّ شرط على وجوب مستقلّ وتأثير كلّ واحد من الشروط مستقلًا في البعث نحو الجزاء لو لم يكن معه غيره كان البحث في تداخل المسبّبات وأنّه هل يكفي الإتيان بمصداق واحد ويكتفي بإتيان المتعلّق مرّة واحدة وتكون النتيجة إندكاك الوجوب الثاني في الأوّل، وتأكّد الوجوب الأوّل بالثاني أو لا؟ ومن الواضح أنّ النزاع هذا يتصوّر فيما إذا كان الجزاء قابلًا للتكرار ولا يتصوّر في مثل القتل ونحوه ممّا لا يكون قابلًا له.

أمّا المقام الأوّل: وهو تداخل الأسباب

ففيه ثلاثة أقوال: أوّلها: عدم التداخل إلّاما خرج بالدليل وهذا هو المشهور. ثانيها: التداخل. ثالثها: التفصيل بين ما إذا اختلف جنس الشرط وما إذا اتّحد، ففي الأوّل مقتضى القاعدة عدم التداخل، وفي الثاني التداخل. واستدلّ للقول الأوّل بوجوه: الوجه الأوّل: أنّه لا إشكال في ظهور القضيّة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضى ذلك تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط وهو يستلزم اجتماع حكمين متماثلين أو أكثر انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱ في مورد واحد وهو محال كاجتماع الضدّين، وحينئذٍ لابدّ من التصرّف في الظهور بأحد الطرق الثلاثة: إمّا بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة في حال تعدّد الشرط على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل تدلّ على الثبوت عند الثبوت فحسب، وإن شئت قلت: نرفع اليد من تأثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء، وهذا في الحقيقة تصرف في أداة الشرط. أو بالالتزام بتأثير الشرط الأوّل في الوجوب وتأثير الشرط الثاني في تأكّد الوجوب فقط، وهو تصرّف في هيئة الجزاء في الجملة الثانية. أو بالالتزام بكون متعلّق الحكم في الجزاء حقائق متعدّدة تنطبق على فعل واحد، فماهيّة غسل الجنابة غير ماهيّة غسل مسّ الميّت كتفاوت ماهيّة صلاة الفريضة بالنسبة إلى ماهيّة صلاة النافلة، وهذا تصرّف في مادّة الجزاء. ولا يخفى إنّ هذه الوجوه الثلاثة جميعها تصرّفات في الظهور الوضعي، وهيهنا وجه رابع يتصرّف فيه في إطلاق المادّة والفعل (أي الظهور الإطلاقي) وتقييدها بمرّة اخرى كي لا- يتعلّق الحكم الثاني بعين ما تعلّق به الأوّل فيلزم اجتماع المثلين بل تعلّق الحكم الأوّل بمصداق وتعلّق الحكم الثاني بمصداق آخر. ولا يخفى أنّ مقتضى الوجه الأوّل والثاني هو تداخل الأسباب، ومقتضى الوجهين الأخيرين تداخل المسبّبات، فوقع البحث في أنّه ما هو الأولى من هذه الوجوه؟ فالقائلون بعدم التداخل ذهبوا إلى أنّ الأولى هو الوجه الأخير، واستدلّوا له بأنّ التصرّف في إطلاق المادّة أهون من الثلاثة الاول كلّها، من باب أنّ جميعها تصرّفات في الظهور ومخالفة لظاهر الكلام بخلاف التصرّف في إطلاق المادّة فإنّه ليس مخالفة لظهور الإطلاق حيث إنّ الإطلاق إنّما ينعقد بمقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان، ولا إشكال في أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادّة في الجزاء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الأوّل. ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ هذا تامّ بناءً على ظهور القضيّة الشرطيّة في السببيّة الفعليّة لا الاقتضائيّة حيث إن

السببية الاقتضائيّة معناها أنّ الشرط مثلًا مقتضٍ للجزاء ويؤثّر فيه لولا المانع، وأمّا إذا انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲ تحقّق مانع عن تأثيره كأن يكون المحلّ مشغولًا بسبب آخر مثله فلا يؤثّر فيه. وبعبارة اخرى: المستحيل إنّما هو توارد العلّتين التامّتين على معلول واحد لا توارد المقتضيين، أى العلّتين الناقصتين عليه، ومن المعلوم أنّه لا- تدلّ القضيّة الشرطيّة فى ما نحن فيه على أكثر من السببية بمعنى المقتضى. ثانياً: أنّ لازم التقييد بمرّة اخرى أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر مع أنّه كما ترى حيث انّه لا يدّعى أحد كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر وناظراً إليه. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّه ليس المدّعى التقييد بمرّة اخرى عند مراد المتكلّم وإنّ هذا القيد كان ملحوظاً للمتكلّم ولم يظهره، بل المدّعى كونه مدلولًا التزامياً لتكرار الجزاء عرفاً فهو من قبيل دلالة التنبيه والإشارة. ثالثاً: أنّه مبنىّ على كون اجتماع الوجوبين من قبيل اجتماع المثلين مع أنّه قد مرّ كراراً إنّ اجتماع المثلين المستحيل يتصوّر فى الامور التكوينيّة لا الاعتباريّة، نعم إنّه قبيح على الشارع الحكيم فى الاعتباريات من باب اللغويّة. فظهر أنّ العمدة فى الجواب عن هذا الدليل إنّما هو الوجه الأوّل حيث إنّا رفعنا اليد عن الوجه الثانى بقولنا «اللهمّ إلّاأن يقال ...» والوجه الثالث أيضاً تبدّل إلى الإشكال فى كيفية الاستدلال فينحصر الجواب فى الوجه الأوّل. الوجه الثانى: أنّ متعلّق الجزاء نفس الماهيّة المهملة فهى بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد بلا اقتضاء، بخلاف أداة الشرط فإنّها ظاهرة فى السببية المطلقة، والتعدّد فيها يقتضى التعدّد فى الجزاء، أى تعدّد السبب يوجب تعدّد المسبّب من باب أنّه لا- تعارض بين الاقتضاء واللااقتضاء. والجواب عنه أنّه فى الواقع عبارة اخرى عن الوجه الأوّل، وإجمال لذلك التفصيل، حيث إنّه أيضاً ناشٍ من قبول ظهور القضيّة الشرطيّة فى الحدوث عند الحدوث والسببية الفعلية، فيرد عليه نفس ما أوردناه على ذلك الوجه. الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الهمدانى رحمه الله فى مصباحه كالوجه الرابع (على ما نقله عنه فى انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳ تهذيب الاصول) «۱»، وحاصله: إنّ مقتضى القواعد اللفظية سببية كلّ شرط للجزاء مستقلًا، ومقتضاه تعدّد اشتغال الذمّة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدّد الاشتغال إلّامع تعدّد المشتغل به فإنّ السبب الأوّل سبب تامّ فى اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الجزاء، والسبب الثانى إن أثّر ثانياً وجب أن يكون أثره اشتغالًا آخر، لأنّ تأثير المتأخّر فى المتقدّم غير معقول، وتعدّد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول، وإن لم يؤثّر يجب أن يستند إمّا إلى فقد المقتضى أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ لأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة سببية الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلّف قادر على الامتثال فأى مانع من التنجّز؟ (انتهى، وسيأتى الجواب عنه). الوجه الرابع: أنّه ليس حال الأسباب الشرعيّة إلّاكالأسباب العقليّة، فكما أنّه يجب تحقّق الطبيعة فى ضمن فردين على تقدير تكرّر علّة وجودها وقابليتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمّة بتعدّد أسبابه. أقول: إنّ هذين الوجهين أيضاً يرجعان عند التأمّل إلى قبول ظهور القضيّة الشرطيّة فى الحدوث عند الحدوث فعلًا لا اقتضاءً، فالجواب هو الجواب، ولا حاجة إلى تكراره. إلى هنا ثبت عدم تمام وجه من الوجوه الأربعة التى استدلّ بها على عدم التداخل. وهيهنا وجهان آخران: أحدهما: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله واستحسنه فى المحاضرات «۲» بقوله: «ولشيخنا الاستاذ قدس سره فى المقام كلام وهو فى غاية الصحّة والجودة»، وهو يتمّ ببيان أمرين حاصلهما: أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهرة فى الانحلال وتعدّد الطلب لأنّها ترجع إلى القضيّة الحقيقة، ولا إشكال فى أنّ الحكم فى القضيّة الحقيقة ينحلّ بانحلال موضوعه إلى أحكام متعدّدة، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ مقتضى تعدّد القضيّة الشرطيّة فى نفسها تعدّد الطلب أيضاً لأنّ تعلّق الطلب بشىء لا يقتضى إلّاإيجاد ذلك الشىء خارجاً ونقض عدمه المطلق، وإذا فرض تعلّق طلبين بماهيّة واحدة كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهيّة فيكون المطلوب فى الحقيقة هو إيجادها انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴ ونقض عدمها مرّتين كما هو الحال فى تعلّق إرادتين تكوينيتين بماهيّة واحدة، فإذا فرض ظهور القضيّة الشرطيّة فى الانحلال وتعدّد الطلب، أو فرض تعدّد القضيّة الشرطيّة فى نفسها كان ظهور القضيّة فى تعدّد الحكم لكونه لفظيّاً مقدّماً على ظهور الجزاء فى وحدة الطلب لو سلّمنا ظهوره فيها ويكون مقتضى القاعدة عدم التداخل «۱». أقول: يرد عليه أنّ روح كلامه هذا يرجع فى الحقيقة إلى ما مرّ كراراً من أنّ لموضوع الحكم نوع علّية للحكم، فيقع النزاع فى أنّ هذه العلّية هل هى فعليّة أو اقتضائيّة، وقد اخترنا أنّها ظاهرة فى الاقتضاء، ولا أقلّ من عدم ظهورها فى الفعليّة أو الشكّ فيها فتصل النوبة إلى الأصل العملى، ولا يخفى أنّه بالنسبة إلى تداخل الأسباب (الذى هو مورد النزاع فى

المقام) هو البراءة عن الزائد على الواحد، ونتيجتها التداخل كما لا ـ يخفى. ثانيهما: ما نسب إلى العلّامة رحمه الله في المختلف، وحاصله إنّه إذا تعاقب السببان أو إقترنا فإمّا أن يقتضيا مسبّبين مستقلّين أو مسبّباً واحداً، أو لا يقتضيان شيئاً أو يقتضي أحدهما دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة فيتعيّن الأوّل، ومقتضاه عدم التداخل. ويرد عليه: أنّ روح هذا الوجه أيضاً يعود إلى ما سبق من كون السبب سبباً فعليّاً فالجواب هو الجواب. هذا- مضافاً إلى أنّ الصور رباعيّة فيما إذا تحقّق الشرطان في زمانين مختلفين، وإمّا إذا تحقّقا في آنٍ واحد ففيه احتمال خامس غير ما ذكر، وهو أن يكون المؤثّر والسبب الحقيقي هو القدر الجامع بين السببين، وهو صرف الوجود من الشرط الذي قد يتحقّق ضمن مصداق واحد، وقد يتحقّق ضمن المصاديق المتعدّدة التي تحقّقت في الخارج في آنٍ واحد، ولا ـ يخفى أنّ لا ـ زمه أيضاً التداخل. هذا كلّه في الوجوه التي استدلّ بها على عدم التداخل. وقد ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا ما يثبت به المختار (أي القول بالتداخل) وهو أنّه لا شكّ في ظهور القضيّة الشرطيّة في الحدوث عند الحدوث، فإن قلنا بكونه في حدّ الاقتضاء، أي القضيّة الشرطيّة ظاهرة في اقتضاء الشرط حدوث الجزاء إذا لم يكن هناك مانع، ولم يكن المحلّ مشغولًا بالمثل فهو المطلوب والمختار، وتكون النتيجة التداخل، وإن قلنا بأنّها ظاهرة في انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵ الفعليّة، أي في علّية الشرط لحدوث الجزاء فعلًا فنقول: إنّه يعارض ظهور الجزاء في الوحدة فيتساقطان، وتصل النوبة إلى الاصول العمليّة، والأصل الجاري في المقام إنّما هو البراءة عن الزائد على الواحد كما لا يخفى. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث أقوى من ظهور الجزاء في الوحدة فيقدّم عليه، والنتيجة حينئذٍ بناءً على كون العلّية فعليّة عدم التداخل، ولكن الإنصاف أنّها ظاهرة في الاقتضاء. تنبيهات التنبيه الأوّل: في المحكي عن فخر المحقّقين رحمه الله، فقد حكى عنه إنّه جعل المسألة مبتنية على أنّ الأسباب الشرعيّة هل هي معرفات وكواشف عمّا هو المؤثّر واقعاً أو هي بنفسها مؤثّرات وعلل، فعلى الأوّل يكون مقتضى القاعدة التداخل، وعلى الثاني عدم التداخل. ويرد عليه: أوّلًا: أنّا لا ـ نوافقه على المبنى فإنّ علل الشرائع ليست مؤثّرات ولا معرفات بل إنّها مقتضيات كما مرّ. ثانياً: ولا نوافقه على البناء أيضاً، فإنّ تعدّد الشرط لا يوجب تعدّد الجزاء ولو كانت العلل مؤثّرات. وتوضيح الإيرادين: أنّه يتصوّر في الأحكام سواء كانت شرعيّة أو غيرها ثلاثة عناصر: أحدها: سبب الحكم وعلّته، وهو إرادة الجاعل، لأنّ حقيقة الكم هي الاعتبار، والاعتبار بيد المعتبر، ويتحقّق بإرادته. ثانيها: الداعي إلى الحكم، وهو المصلحة أو المفسدة التي تترتّب على متعلّق الحكم. ثالثها: موضوع الحكم. لا إشكال في أنّ علل الشرائع وما يجعل بعنوان الشرط في القضيّة إنّما يكون في الواقع وعند الدقّة بمنزلة قيود الموضوع لا من العلّة ولا من الداعي، فالجنابة مثلًا في قولك «إذا أجنبت فاغتسل» بمنزلة قيد لموضوع وجوب الغسل، وهكذا الاستطاعة في قولك «إن استطعت انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶ فحجّ» فإنّها بمنزلة قيد لموضوع وجوب الحجّ كما لا ـ يخفى. وعلى هذا فليست القضايا الشرطيّة الواردة في لسان الأدلّة مؤثّرات ولا ـ معرفات، والظاهر أنّ فخر المحقّقين رحمه الله قاس العلل الشرعيّة بالعلل التكوينيّة، وهو قياس مع الفارق حيث إنّ علّة الحكم الاعتباري هو إرادة المعتبر لا غير. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ حال الأسباب الشرعيّة حال أسباب الأحكام العرفيّة في أنّها معرفات تارةً مؤثّرات اخرى فتدبّر. نعم هيهنا نوع آخر من التعليل في لسان الشارع لا يؤتى به على نهج القضيّة الشرطيّة، بل إنّما يؤتى به بلام العلّة، نحو «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» فإنّ العلّة في هذا القسم مع رجوعه إلى قيود الموضوع أيضاً يمكن أن تكون إشارة إلى المصالح والمفاسد الترتّبة على متعلّق الحكم، ولكنّه أيضاً لا ربط له بقضيّة المؤثّرات أو المعرفات لما عرفت من أنّ المؤثّر هو إرادة المولى. هذا كلّه بالنسبة إلى ما أوردناه على المبنى، وأمّا ما أوردناه على البناء فتوضيحه إنّا سلّمنا ظهور الأسباب والشرائط في كونها مؤثّرات وفي الحدوث عند الحدوث، ولكنّه- كما مرّ- يعارض ظهور الجزاء في الوحدة، فيجب ملاحظة أقوى الظهورين في صورة إقوائيّة أحدهما ثمّ الرجوع إلى الاصول العمليّة على فرض تساويهما وتساقطهما بعد التعارض فتأمّل. التنبيه الثاني: ما أفاده في تهذيب الاصول فإنّه بعد نقل ما مرّ من كلام العلّامة رحمه الله في المختلف وذكر ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في ذيل كلام العلّامة رحمه الله من أنّ الاستدلال المذكور ينحلّ في مقدّمات ثلاث (إحداها دعوى تأثير السبب الثاني بمعنى كون كلّ واحد من الشرطين مؤثّراً في الجزاء، ثانيتها أنّ أثر كلّ شرط غير أثر الآخر، وثالثتها أنّ ظاهر التأثير هو

تعدّد الوجود لا- تأكّد المطلوب) وذكر ما ذكر في توجيه المقدّمة الاولى- قال ما إليك نصّ كلامه: «الإنصاف أنّ أصحاب القول بعدم التداخل وإن كان مقالتهم حقّة إلّاأنّ ذلك لا يصحّ إثباته بالقواعد الصناعيّة، ولا بدّ من التمسّك بأمر آخر، وقد نبّه بذلك المحقّق الخراساني رحمه الله في هامش كفايته، وهو أنّ العرف لا يشكّ بعد الاطّلاع على تعدّد القضيّة الشرطيّة في إنّ ظهور كلّ قضيّة هو وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى كما إذا اتّصلت القضايا، وكانت في كلام واحد، ولعلّ منشأ فهم العرف وعلّة استيناسه هو ملاحظة العلل الخارجيّة، إذ العلل الخارجيّة بمرأى ومسمع منه حيث يرى أنّ كلّ علّة إنّما تؤثّر في غير ما أثّر فيه الآخر، وهذه انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷ المشاهدات الخارجيّة ربّما تورث له إرتكازاً وفطرة، فإذا خوطب بخطابين ظاهرهما كون الموضوع فيه من قبيل العلل والأسباب فلا محالة ينتقل منه إلى أنّ كلّ واحد يقتضي مسبّباً غير ما يقتضيه الآخر ... هذا كلّه راجع إلى المقدّمة الالوى أعني فرض استقلال كلّ شرط في التأثير، ولكنّها وحدها لا تفيد شيئاً بل لابدّ من إثبات المقدّمة الثانية، وهي أنّ أثر الثاني غير أثر الأوّل، ولقائل أن يمنع هذه المقدّمة لأنّ غاية ما تلزم من الاولى من استقلالهما في التأثير هي إنّ الوجوب الآتي من قبل النوم غير الآتي من قبل الآخر، وذلك لا يوجب إلّاتعدّد الوجوب لا تعدّد الواجب، بل يمكن أن يستكشف من وحدة المتعلّق كون ثانيهما تأكيداً للأوّل ولا- يوجب التأكيد استعمال اللفظ في غير معناه لأنّ معناه وضع الأمر للوجوب هو وضعها لإيجاد بعث ناشٍ من الإرادة الحتميّة، والأوامر التأكيديّة مستعملة كذلك ... نعم حمل الأمر على التأكيد يوجب ارتفاع التأسيس، وهو خلاف ظاهر الأمر، لكنّه ظهور لا يعارض إطلاق المادّة والشرطيّة، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين ورفع اليد عن التأسيس لا ريب في أولويّة الثاني ...» «۱». أقول: العمدة في كلامه الفقرة الا خيرة منه حيث ينبغي أن نلاحظها ونبحث فيها- وهي «إنّ ظهور إطلاق المادّة مقدّم على ظهور الهيئة في التأسيس» وهي محالا- يمكن المساعدة عليه، لأنّ الظهور اللفظي يمنع من انعقاد الإطلاق فإنّ من مقدّماته عدم البيان، والظهور اللفظي يعدّ بياناً، وحينئذٍ يقدّم الظهور في التأسيس على إطلاق المادّة، وعليه تثبت المقدّمة الثانية أيضاً فيثبت المطلوب، وهو عدم التداخل. هذا- مضافاً إلى أنّ كلامه أيضاً مبني على ظهور القضيّة الشرطيّة في التأثير الفعلي وقد مرّ كراراً المناقشة فيه، كما مرّ أيضاً إنّه لو فرضنا ظهورها في التأثير الفعلي فهو يعارض مع ظهور الجزاء في الوحدة فيتساقطان، والنتيجة حينئذٍ إجمال القضيتين معاً فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي، وهو في المقام يقتضي نتيجة التداخل كما مرّ فتأمّل. التنبيه الثالث: قد يفصّل في المسألة بين ما إذا كان الشرطان مختلفين بحسب الجنس وما إذا كانا من جنس واحد، ويقال بالتداخل في الثاني دون الأوّل. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸ ولكن الجواب عنه واضح فالنكتة الأصلية في التداخل وعدمه هي أنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في الحدوث عند الحدوث أو في الثبوت عند الثبوت، ولا إشكال في أنّه لا فرق في هذه الجهة بين ما إذا اختلف الشرطان في الجنس أو إتّحدا. وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ الأجناس المختلفة لابدّ من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرّت إليه الإشارة من أنّ الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد (من باب قاعدة الواحد). أقول: قد مرّت الإشارة أيضاً إلى أنّه لا مجال لقاعدة الواحد في الامور الاعتباريّة غير البسيطة. هذا كلّه في تداخل الأسباب.

المقام الثاني: في تداخل المسبّبات

والمراد من تداخل المسبّبات أنّه لو فرضنا دلالة كلّ واحد من القضيتين الشرطيتين على وجوب مستقلّ ولم نوافق على تداخل الأسباب فهل يكتفي بامتثال واحد عن كلا التكليفين أو لا؟ كما أنّ معنى تداخل الأسباب هو أنّ الشرط الثاني هل يؤثّر في الوجوب مستقلّا كالشرط الأوّل أو لا؟ فالفرق بين المقامين واضح، وقد وقع الخلط بينهما في كلمات المحقّق الخراساني رحمه الله. وكيف كان ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّ القاعدة في المقام الثاني (تداخل المسبّبات) تقتضي عدم التداخل ما لم يدلّ دليل على التداخل ثمّ قال: «نعم يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً من وجه كما في قضيّة «أكرم عالماً» و «أكرم هاشميّاً» فإنّ إكرام العالم الهاشمي الذي هو مورد الاجتماع لهما يكون مسقطاً لكلا الخطابين لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه ولا يعتبر

عقلًا فی تحقّق الامتثال إلّاالإتیان بما ینطبق علیه متعلّق الأمر فی الخارج» «۱». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹ أقول: نحن نوافقه فیما أفاده لو کـان مرجعه إلی إطلاـق الخطـابین حیث إنّه إذا کان کلّ واحـد من الخطابین مطلقاً بالنسـبة إلی الآخر فکان مردّ قوله «أکرم عالماً» مثلًا إلی قوله «أکرم عالماً سواء کان هاشـمیاً أو غیر هاشـمی» وکـذلک کان مرجع قوله «أکرم هاشـمیاً» إلی قوله «أکرم هاشـمیاً سواء کان عالماً أو غیر عالم» فلا إشـکال فی کفایـة إتیان متعلّق العنوانین مرّة واحـدة عن امتثال کلا الخطابین، ولا یبعد أن یکون ذلک هو مراد المحقّق النائینی رحمه الله أیضاً. والتحقیق فی المسألة أن یقال: إنّ النسـبة بین متعلّقی دلیلین تتصوّر علی أربعة وجوه: فتارةً تکون النسـبة هی التباین، وحینئـذٍ لا موقع للتداخل کما لا یخفی. واخری تکون النسـبة بین العنوانین هی التساوی، فلا معنی أیضاً للبحث عن تداخلهما لأنّهما متداخلان دائماً، ولا یمکن الانفکاک بینهما، بل لا یمکن أن یکلّف المولی بماهیّة مرتین إلّا أن یرجع خطابه فی کلّ مرّة إلی فرد خاصّ من الماهیّة فیتعلّق کلّ واحد من الخطابین بأحدهما، وحینئذٍ ترجع النسـبة لا محالة إلی التباین أیضاً کما فی القسم الأـوّل لأنّ کلّ واحـد منهما بتشـخّصاته الفردیّة مباین للآخر. وثالثـة: نسـبة العموم من وجه. ورابعـة: العموم المطلق. ومحلّ البحث فی المقـام إنّمـا هو هـذان الوجهان الأخیران، ولا إشـکال فی أنّ العناوین فیهما تارةً تکون من العناوین القصدیّـة کعنوان الصّـلاة والصّوم ونحوهمـا من العنـاوین الموجودة فی أبواب العبـادات، واخری من العنـاوین غیر القصدیّـة، فتصـیر الصور حینئـذٍ أربعـة. والصـحیح أنّ مقتضـی القاعـدة هو التـداخل مطلقاً فی جمیع الصور الأربعة لو کنّا نحن والأدلّة الشـرعیّة وإطلاقها ما لم تنصب قرینة علی التداخل أو عـدمه، فـإنّ مقتضـی إطلاـق الخطـابین- کمـا مرّ- هو کفایـة الإتیـان بمجمع العنوان فی العامین من وجه، وکفایـة الإتیان بالخاصّ فی العموم والخصوص المطلق. ولاـ یتوهّم أنّ الإتیـان بخصوص ذلـک یخـالف تعـدّد التکلیف، لأـنّ المفروض أنّ مجمع العنوانین واجد لکلتا المصـلحتین، نظیر ما إذا أمر الطبیب المریض بأکل مطلق الفاکهة مثلًا لرفع دائه، وأمره أیضاً بأکل فاکهة خاصّة لرفع داء آخر، فلا إشکال فی جواز الاکتفاء بأکل تلک الفاکهة الخاصّة وحصول کلتا المصلحتین بها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰ نعم ربّما تقوم القرینة علی عدم التداخل مثل تناسب الحکم والموضوع، فإنّه یقتضی عدم تداخل المسبّبات فی کثیر من الموارد کما فی باب الکفّارات، فإنّ تناسب الحکم (وهو وجوب الکفّارة) والموضوع (وهو المفطر) فیها یقتضـی تعـدّد الکفّارة حیث إنّ المقصود من إیجاب الکفّارة إنّما هو تـأدیب المفطر العامـد العاصـی، وهو قـد لاـ یحصـل بإتیـان العمـل مرّة واحـدة کما لا یخفی، کما أنّه کـذلک فی أبواب الحـدود والـدیّات وأبواب الضـمانات والنـذور، ومن هذا القبیل ما ذکره فی تهذیب الاصول من المثال، وهو تضاعف مقدار النزح من البئر إذا وقعت الهرّة فیها بعد وقوع الفأرة مثلًا، فإنّ لوقوع کلّ منهما أثراً خاصّاً فی قذارة الماء واقتضاءً مستقلًا یوجب تعدّد وجوب نزح المقدار أو استحبابه. کمـا أنّه ربّما تقوم القرینـة علی العکس، أی علی التـداخل، کما فی باب الوضوء والغسل إذا تعـدّد الحـدث الأصـغر فی الوضوء والأکبر فی الغسل. نعم، المهمّ فی البابین (بابی الوضوء والغسل) تعیین مفاد الـدلیل وإنّه فی الخطاب الثانی هل هو عـدم قابلیة المحلّ للتعـدّد، وعـدم کون ماهیّـة المسبّب فیه مختلفـة عن ماهیّـة المسبّب فی الخطاب الأوّل کما هو الظاهر فی باب الوضوء فتکون النتیجة حینئذٍ تداخل الأسباب وکفایة نیّة أحد الأسباب، أو یکون مفاده قابلیة المحلّ للتعدّد وأنّ ماهیّة المتعلّق فی أحدهما غیر الماهیّة فی الآخر کما ربّما یسـتظهر فی باب الغسل، حیث یسـتظهر أنّ الأغسال ماهیات مختلفـة وأنّ لکلّ سـبب ماهیّـة خاصّـة؟ فتکون النتیجة حینئـذٍ عـدم تـداخل المسبّبات ولزوم قصد جمیع الماهیات إذا اجتمعت وتحقّقت فی زمان واحد (لأنّها عناوین قصدیّة) ولا یخفی أنّ تمام الکلام فی المسألة فی الفقه. إلی هنا تمّ الکلام عن مفهوم الشرط

۲- الکلام فی مفهوم الوصف

ولابـدّ فیه من تنقیـح محـلّ النزاع قبل الخوض فی أصل المسألـة. فنقول: قال المحقّق النائینی رحمه الله: «إنّ محلّ الکلام فی المقام هو الوصف المعتمد علی موصوفه، وامّا غیر المعتمد علیه فلا إشکال فی عدم دلالته علی المفهوم، فهو حینئذٍ خارج عن محلّ النزاع، إذ لو

كـان الوصف على إطلاقه ولو كان غير معتمـد على الموصوف محلًا للنزاع لـدخلت الجوامـد فى محلّ النزاع أيضاً ... إلى أن قال: بل يمكن أن يقـال: إنّ كون المبـدأ الجوهرى مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عنـد عـدمه أولى من كون المبـدأ العرضـى مناطاً له، فهو أولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد» «۱». فحاصل كلامه أنّ الوصف غير المعتمد خارج عن محلّ النزاع لأنّه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هـذه الجهـة لأنّه حاكٍ عن الـذات، بينما الوصف غير المعتمـد يحكى عن الصـفة، وكون الـذات مناطاً للحكم بحيث ينتفى بانتفائهـا أولى من كون الوصف (الـذى يكون مبـدأ عرضـياً للحكم) مناطـاً له. ولكن الإنصـاف أنّ محـلّ النزاع أعمّ كما صرّح به فى تهذيب الاصول «۲»، والشاهـد على ذلك أنّ المثبت للمفهوم قـد يتمسّك بأمثلة تكون من مصاديق الوصف غير المعتمد من دون أن يعترض عليه النـافى للمفهوم بأنّهـا خارجـة عن محـلّ الكلام، نظير التمسّك بفهم أبى عبيـدة فى قوله صـلى الله عليه و آله «مطل الغنى ظلم» «۳» وقـوله صـلى الله عليه و آله: «ليّ الواجـد بالـدين يحـلّ عقوبته وعرضه» «۴» ونظير انوار الأـصول، ج۲، ص: ۴۲ التمسّک بقوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»» هـذا- مضافاً إلى أنّه لا يجرى بناءً على مبنى القائلين باشـتمال المشـتقّ على الذات حيث إنّه حينئذٍ لا فرق بين القسـمين فى الاعتماد على الذات. وكيف كان- فقد اسـتدلّ القائل بعدم المفهوم (مع أنّه على المنكر إقامة الـدليل) بوجهين: الوجه الأـوّل: إنّ دلالـة الوصف على المفهوم امّـا بالوضع أو بالقرينـة العامّـة، وكلاهما ممنوعان، إمّا الوضع فلأنّه لو كـان الوصف دالًا على المفهوم بـالوضع لكـان اسـتعماله فى غيره مجازاً، وهو ممنوع. وأمّا القرينـة العامّـة فلأنّها لا تخلو من أن تكون واحـدة من الثلاثـة: لزوم اللغويّـة، كون الوصف مطلقاً مع أنّ المتكلّم فى مقام البيان، وكونه مشـعراً بالعلّية المنحصـرة. أمّا لزوم اللغويّة فالجواب عنه إنّ اللغويّـة إنّما تلزم فيما إذا انحصـرت فائـدة الوصف فى المفهوم مع أنّه قـد يترتّب عليه فوائد كثيرة اخرى فقد يؤتى به لإبراز شـدّة الإهتمام بمورد الوصف، مثل قوله: «إيّاك وظلم اليتيم»، أو «إيّاك وغيبة العلماء» أو لدفع توهّم عدم شـمول الحكم لمورد الوصف كما فى قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (هـذا شبيه الوصف) أو لعـدم حاجة السامع إلى ما سوى مورد الوصـف كقولـك لمن لاـ يجـد غير مـاء البئر: مـاء البئر طـاهر مطهّر، أو لغير ذلـك من امور اخر كعلم المخـاطب بحكم غير مورد الوصف أو توضـيح ما اريـد بالموصوف والكشف عنه أو غير ذلك. وأمّا الإطلاق (والمقصود منه إنّه لو كان للوصف عـديل أو جزء آخر لذكره المتكلّم لكونه فى مقـام البيـان فإطلاقه دالّ على أنّه لاـ عـديل له، كمـا أنّه دالّ على كونه تمام الموضوع للحكم). فيرد عليه: أنّ هـذا الإطلاق- الذى يكون إطلاقاً مقاميّاً على فرض وجوده، أى على فرض كون المتكلّم بصدد بيان العلّة المنحصرة أو الموضوع المنحصر للحكم- لاـ يختصّ فى دلالـته على المفهوم بباب الوصف بل إنّه يجرى فى اللقب أيضاً، وحينئـذٍ تكون الدلالـة على المفهوم مستندة إلى وجود القرينة لا إلى الوصف وإلّا لكانت الدلالة مختصّة بالوصف فحسب. وأمّا إشعار الوصف بالعلّية المنحصرة فالجواب عنه: إنّ إشـعار الوصف بها وإن كان انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳ مسلّماً، إلّاأنّه لا يفيـد فى الدلالـة على المفهوم ما لم يصل إلى حدّ الظهور. هـذا كلّه هو الوجه الأـوّل لمنكرى مفهوم الوصف، وهو وجه تـامّ إلّامن ناحيـة حصـرهم القرائن العامّـة فى الثلاثـة المزبورة فانّه ممّا لا دليـل عليه عقلًا. الوج الثـانى: مـا أفـاده المحقّق النـائينى رحمه الله (ووافقه على ذلـك فى هـامش أجود التقريرات وصـرّح بـأنّه متين) وحاصـله: إنّ القيـود الواردة فى الكلاـم تـارةً ترجع إلى المفهوم الإـفرادى (الموضوع أو المتعلّق) واخرى إلى الجملـة التركيبيـة بحيث يكون القيد قيداً للمادّة المنتسبـة (الحكم)، وملاك الدلالة على المفهوم هو أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، أى إلى المادّة المنتسـبة ليترتّب عليه ارتفاع الحكم عنـد ارتفاع قيـده، إذ لو كان الحكم ثابتاً عنـد عـدم القيد أيضاً لما كان الحكم مقيّداً به بالضـرورة، ففرض تقييـد الحكم بشـىء يسـتلزم فرض انتفـائه بانتفائه، وأمّا إذا كان القيـد راجعاً إلى المفهومى الإفرادى والموضوع، فغايـة ما يترتّب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيّد، ومن الضـرورى أنّ ثبوت شـىء لشـىء لا يسـتلزم نفيه عن غيره، وإلّا لكان كلّ قضيّة مشتملة على ثبوت حكم على شىء دالة على المفهوم وذلک واضح البطلان، وبما أنّ الظاهر فى الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفراديّة يكون الأصل فيها عدم الدلالة على المفهوم كما هو الحال فى اللقب عيناً «۱». أقول: الإنصاف أنّ ما أفاده إنّما هو أحد طرق إثبات المفهوم، فإنّه ربّما يستفاد من ناحية إحترازيّة القيود مع رجوعها إلى الموضوع والمفهوم الإفرادى على تعبيره، بل قد لا يكون للكلام مفهوم وان

رجع القيد إلى الحكم والمفهوم التركيبى إذا كان المقصود من أخذه فى الكلام أمراً آخر غير الانتفاء عند الانتفاء كأن يؤتى به لكون مورده محلًا لابتلاء المخاطب مثلًا. فظهر إلى هنا عدم تمام كلا الوجهين لإثبات عدم المفهوم فالأولى لمنكره الاكتفاء بما هو مقتضى القاعدة وطلب البرهان من مدّعيه. فنقول: استدلّ المثبتون بوجوه اشير إلى بعضها ضمن بيان أدلّة المنكرين (منها اللغويّة لولا المفهوم، والإطلاق وإشعاره بالعلّية) وبقى غيرها: فمنها: أنّ الأصل فى القيود أن تكون إحترازيّة وذلك ببيانين: انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴ أحدهما: أنّ معنى كون شىء قيداً لموضوع حكم هو أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّق الحكم بها إلّابعد تقيّده بهذا القيد واتّصافه بهذا الوصف، فيكون القيد أو الوصف حينئذٍ متمّماً لقابلية القابل، وهو فى الحقيقة عبارة اخرى عن معنى الاشتراط، فترجع القضيّة إلى القضيّة الشرطيّة لبّاً، وبما الظاهر دخل هذا القيد بخصوصه وبعنوانه الخاصّ (إذ لازم دخل قيد آخر أن تكون العلّة والشرط هو الجامع بين الشرطين لأنّ الواحد لا يصدر إلّامن الواحد، وهو خلاف الظاهر) فلا محالة ينتفى سنخ الحكم بانتفائه وهو معنى المفهوم. ولكن يرد عليه: أوّلًا إنّه مبنى على قبول قاعدة الواحد، وقد مرّ عدم جريانها فى الامور الاعتباريّة أصلًا وعكساً. وثانياً: إنّ علّة الأحكام إنّما هى إرادة المولى لا غير كما مرّ مراراً. ثانيهما: أنّ للإنسان فى بيان مقاصده وما ليس مقصوداً له طريقين: فإنّه تارةً يصرّح باسم المقصود ويجعله بعنوان موضوعاً لحكمه، وهذا يتصوّر فيما إذا كان للمقصود اسم خاصّ، واخرى لا يكون له اسم خاصّ فيتمسّك بذيل القيود والأوصاف فيذكر مقصوده أوّلًا بنحو كلّى ثمّ يقيّده بقيد بعد قيد حتّى يبيّن مراده بتمامه ويخرج ما ليس بمقصوده، ففلسفة القيود حينئذٍ هو بيان المقصود وإخراج ما ليس بمقصود، وهذا معنى إحترازيّة القيود، ولازمها الانتفاء عند الانتفاء وهو المراد من المفهوم. ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأنّ غاية ما يقتضيه هذا البيان وما سبقه هو ظهور القيد فى أنّه دخيل فى موضوع الحكم ومقصوده، وأنّ الحكم غير ثابت ومقصوده غير حاصل إلّامقيّداً بهذا القيد لا مطلقاً، ولا يقتضى نفى الحكم عن حصّة اخرى من ذات الموضوع ولو بملاك آخر وبقيد آخر، وبعبارة اخرى: مجرّد أخذ القيد فى العنوان لا يكون دليلًا على كونه إحترازيّاً، نعم لو علمنا من القرائن الحاليّة أو الكلاميّة كون المتكلّم بصدد الإحتراز كان للقيود مفهوم حتّى للألقاب. ومنها: فهم أهل اللسان- ولعلّه أحسنها- فإنّ أهل اللسان يفهمون من الوصف المفهوم فى موارد مختلفة كما فهم أبو عبيدة فيما رواه عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله «لىّ الواجد بالدين يحلّ عرضه انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵ وعقوبته» «۱» أنّ لىّ الفقير لا يحلّ عرضه وعقوبته، نعم الإشكال فى سنده لمكان هارون بن عمرو والمجاشعىّ فى طريق الشيخ رحمه الله على ما نقله صاحب الوسائل عن مجالسه. ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» «۲» فالكثير من الاصوليين والمفسّرين يعتذرون عن أخذ المفهوم فيها بأنّ قيد «فى حجوركم» من القيود الغالبيّة، ولذا لا مفهوم له، فإنّ اعتذارهم هذا دالّ على كون المفهوم فى مثل هذه الموارد أمراً وجدانياً وإرتكازيّاً لهم، إنّما المانع هو كون القيد غالبيّاً، كما أنّ وصف «دخلتم بهنّ» الوارد فى صدر الآية يدلّ على المفهوم وهو قوله تعالى: «فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» الوارد فى ذيلها، فإنّ ترتّب هذا الذيل على ذلك الصدر بفاء التفريع يشهد على أنّه لو لم يصرّح به لكنّا نفهمه من نفس الوصف الوارد فى الصدر. ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَالْقَوَاعِدُ مِنْ النِّسَاءِ اللَّاتِى لَايَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» «۳» فإنّ وصفى «لا يرجون نكاحاً» و «غير متبرّجات» يدلّان على أنّ القواعد اللاتى يرجون نكاحاً أو يتبرّجنّ بزينة فعليهنّ جناح أن يضعن ثيابهنّ كما أفتى به الفقهاء فحكموا بحرمة وضعهنّ ثيابهنّ. وكيف كان، فقد فهم أهل اللسان من هذه الموارد ونظائرها المفهوم، وهو يدلّ على دلالة الوصف على المفهوم. نعم يمكن أن يقال: إنّ فهم المفهوم فى هذه الموارد إنّما هو لوجود قرينة مقاميّة، وهى كون المتكلّم فى مقام الإحتراز عمّا ليس داخلًا فى الحكم، ومحلّ النزاع هو صورة فقد القرينة، فتأمّل. ومنها: «إنّ القضيّة الوصفية لو لم تدلّ على المفهوم وانحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيّد، حيث إنّ النكتة فى هذا الحمل هى دلالة المقيّد على انحصار التكليف به وعدم ثبوته لغيره» «۴». انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶ ولكن يمكن الجواب عنه: أوّلًا: بأنّ هذا إنّما يتصوّر فى ما إذا كان المطلق والمقيّد مثبتين وعلمنا بوحدة المطلوب كما فى قولك: «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، وأمّا إذا

كـان أحـدهما مثبتـاً والآخر نافياً كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله عليه السـلام: «نهى النبى عن بيع الغرر» فالمقيّـد حينئـذٍ هو نفس المنطوق وهو في المثـال منطوق قوله عليه السـلام «نهى النـبى عن بيع الغرر» لا ـ مفهومه كمـا لا ـ يخفى. وثانيـاً: نقول في المثبتين أيضاً: إنّ المفهوم فيهما إنّما هو لأجل قرينيةَ وحدة الحكم التي تسـتكشف من وحدة الشـرط (وهو «إن ظاهرت» في المثال) وإلّا لو لم يكن الشـرط واحـداً ولم تعلم وحـدة الحكم كما في قولك: «أكرم العلماء» و «أكرم العلماء العدول» فلا مفهوم للجملة الثانية، ولذلك لا تقيّـد الاولى بالثانيـة بل إنّهما من قبيل تعـدّد المطلوب كما صـرّح به القوم في محلّه، بل تصـريحهم هذا دليل على عدم المفهوم في بـاب المطلق والمقيّـد، وعلى أنّ فهم المفهوم في مثـال «إن ظـاهرت» إنّما هو من باب وجود القرينـة. فظهر ممّا ذكرنا كلّه عـدم تماميّة وجه من الوجوه التي اسـتدلّوا بهـا على المفهوم، ولكن مع ذلك كلّه يسـتفاد من الوجه الثاني دلالـة الوصف على المفهوم غالباً لكون القيـد إحترازيّاً في الغالب، فلا بـدّ حينئـذٍ من ملاحظـة المقامات والمناسـبات، وأنّ خصوصـيّة المقام هل تكون قرينـة على كون القيد إحترازيّاً أو لا؟ بقي هنا امور الأمر الأوّل: فيما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام من أنّ دلالـة القضـيّة على المفهوم ترتكز على أن يكون القيـد فيهـا راجعاً إلى الحكم دون الموضوع فإن رجع إلى الحكم فلها مفهوم وإلّا فلا، وقـد مرّ تفصـيل بيانه في الوجه الثاني من الوجهين اللـذين اسـتدلّ بهمـا منكروا المفهوم في المقـام، وأجبنـا عنه هنـاك، ونقول هنـا أيضـاً: الإنصاف أنّ القيود بأسـرها قيود للحكم وراجعـة إلى الحكم إمّـا بلا واسـطة أو مع الواسـطة، حتّى في مثل قولنا: «في الغنم السائمـة زكاة» يكون وصف «السائمـة» قيـداً للموضوع (وهو الغنم) انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷ بلحاظ الحكم لأنّ الموضوع المفرد من دون تعلّق حكم عليه لا معنى لتقييده بقيد، هـذا أوّلًا. وثانياً: ليس رجوع القيـد إلى الحكم تمام الملاك للدلالـة على المفهوم (كما مرّ بيانه) لأنّ لتقييده دواعياً مختلفة لا تنحصـر في نفي الحكم عن الغير كـأن يكون مورد الوصف محلًا لابتلاء المتكلّم فعلًا ونحوه. الأمر الثاني: أنّ الأوصاف الغالبيّـة ليس لها مفهوم حتّى بناءً على القول بمفهوم الوصف، نظير وصف «في حجوركم» في قوله تعالى: «وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» فإنّه قيـد غالبي ورد في الآيـة (بلحـاظ أنّ الغـالب في النسـاء اللاتي يردن النكاح أن تكون ربائبهنّ في حجورهنّ ومصاحبـة معهنّ، لصـغر سـنّهن ولم يأت وقت نكـاحهنّ حتّى يحصـل الفراق بينهنّ وبين امّهـاتهنّ، ولو كنّ مسـتعدّات للنكـاح كـانت امّهـاتهنّ خارجـات عن هـذا الاسـتعداد) والقيود الغالبيّة قيود توضيحية تصدر من المتكلّم من باب التوضيح والتفسير، فلا تلزم لغويّة الوصف إن قلنا بعدم دلالتها على المفهوم، ولا تجرى فيها قاعـدة إحترازيّـة القيود. نعم القيـد الوارد في الآيـة- مضافاً إلى صـدوره لأجل التوضـيح- توجـد فيه نكتة اخرى، وهي الإشارة إلى أنّ حكمـة حرمة نكاح الربائب تربيتهنّ ونشوئهنّ في حجوركم، فلا ينبغي أن يتزوّج الرجل بمن عاشت وكبرت في حجره وكـانت بمنزلـة بنـاته في الواقع. ولكن مع ذلـك فهـذه النكتـة جاريـة في غـالب موارد جعل الحكم بحرمـة النكاح بنحو العموم، فيعمّ الربـائب اللاتي لَسْنَ في حجورهم فتكون من قبيـل الحكمـة لا ـ العلّة. الأـمر الثـالث: إنّ الوصف تارةً يكون مساوياً لموصوفه كقولنا: «أكرم إنساناً ضاحكاً» واخرى يكون أعمّ منه مطلقاً كقولنا: «أكرم إنساناً ماشـياً» وثالثة يكون أخصّ منه كذلك، كقولنا: «أضف إنساناً عالمـاً» ورابعـة يكون أعمّ منه من وجه كقوله عليه السـلام: «في الغنم السائمـة زكـاة». ولا ـ إشـكال في خروج الأـوّل والثـاني عن محلّ البحث لأـنّ الوصف فيهمـا لا ـ يوجب تقييـداً للموصوف حتّى يكون له دلالـة على المفهوم كمـا لا يخفى. وأمّا الثالث فلا إشـكال في دخوله في محـلّ الكلام لأنّ انتفائه لا يوجب انتفاء الموصوف بل الموصوف باقٍ على حاله فيبحث حينئـذٍ في انتفاء الحكم عنه بانتفاء وصفه وعدمه. وأمّا الرابع فهو أيضاً داخل في محلّ النزاع، إلّاأنّه يدلّ على المفهوم (على القول به) بالنسبة انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸ إلى خصوص ذات الموضوع المذكور في القضيّة، ففي المثال المزبور يدلّ على أنّه لا زكاة في الغنم المعلوفة، أمّا بالنسبة إلى غير هذا الموضوع فلا يـدلّ على انتفاء الحكم عنه، فلا يـدلّ على انتفاء الزّكاة في البقر المعلوفـة مثلًا كما نسب إلى بعض الشافعيّـة، إلّاأن يقال: إنّ المستفاد من الحديث إنّ السوم علّة منحصرة للزكاة بالنسبة إلى جميع الحيوانات، وذكر الغنم إنّما يكون بعنوان المثال، لكن أنّى لنا بإثبـات ذلـك. ثمّ إنّه تنبغي الإشـارة هنـا إلى نكتـة فقهيّـة، وهي أنّ الملاـك في زكـاة الغنم ليس هو خصوص كونها سائمـة كما هو المعروف، بـل المسـتفاد من الأخبـار أنّ المعيـار عـدم كونهـا من العوامـل، وأمّا ذكر وصف السائمـة في بعض الرّوايات فإنّه للملازمة

الخارجيّة العرفيّة بينها وبين عدم كونها من العوامل فى عرف ذلك الزمان، فكونها سائمة من اللوازم القهريّة لعدم كونها عوامل، لعدم الداعى حينئذٍ عادةً على إبقائها فى بيوتها بل إنّها تسرح فى مرجها وتسام إذا ساعدت الظروف، وقد ذكرنا فى تعليقتنا على العروة مؤيّدات عديدة لذلك فراجع «۱». الأمر الرابع: إنّ المراد من الوصف فى ما نحن فيه أعمّ من الوصف الاصولى والوصف النحوى، فهو عبارة عن كلّ ما صار قيداً للحكم فى الكلام، فيعمّ الحال إذا صار قيداً للحكم كقولك: «من جاءك ذاكراً فأكرمه» كما يعمّ ما يكون ظرفاً للحكم كقولك: «أكرم زيداً يوم الجمعة» فتأمّل. إلى هنا تمّ الكلام فى مفهوم الوصف، وقد ظهر منه عدم إمكان المساعدة على دلالة الوصف على المفهوم فى جميع الموارد، وإن كان لا يمكن إنكاره أيضاً مطلقاً، فإنّ القيود والأوصاف كثيراً مّا ترد فى مقام الإحتراز، والقرائن الحاليّة والمقاميّة تدلّ عليه. بل قد يقال: إنّ الأصل فى كلّ قيد هو كونه إحترازيّاً، وإمّا الإتيان بالقيود لمقاصد اخرى مثل كونه محلّا للابتلاء أو قيداً غالبياً أو شبه ذلك فإنّها خلاف الأصل، وحينئذٍ يستفاد المفهوم من هذه القيود حتّى فى غير الأوصاف من القيود الزمانيّة والمكانيّة وغيرهما (بناءً على عدم شمول الوصف بمعناه الأعمّ لهذه القيود) من دون فرق بين أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف أو لا يكون، فإنّه أيضاً يرجع إلى التقييد ويكون الأصل فيه الإحتراز، فلا فرق بين انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹ أن يقول المولى: «إن ظاهرت أكرم رجلًا عالماً» أو «أكرم عالماً». وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من التأمّل فى كلّ مقام، وملاحظة ما يقتضيه، وإيّاك أن ترفض مفهوم الوصف والقيود كلّها فإنّه خطأ محض، واللَّه العالم بحقائق الامور.

۳- الكلام فى مفهوم الغاية

والأولى أن نعبّر عن العنوان بمفهوم أداة الغاية، لأنّ المفهوم على فرض ثبوته يكون مدلول أداة الغاية لا نفسها. وكيف كان، فإنّ للبحث هنا جهتين: جهة مفهوميّة، وهى البحث فى أنّ الغاية سواء كانت داخلة فى المغيّى أم خارجة عنه هل تدلّ مفهوماً على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية (بناءً على دخولها فى المغيّى) أو عن نفس الغاية وبعدها (بناءً على خروجها عن المغيّى) أو لا؟ وجهة منطوقية، وهى البحث فى نفس الغاية وأنّها هل هى داخلة فى المغيّى بحسب الحكم أو خارجة عنه؟ أمّا الجهة الاولى فالمشهور دلالة الأداة على المفهوم، ولعلّه أشهر من مفهوم الشرط، ولكن ذهب السيّد المرتضى رحمه الله ومن تبعه إلى عدمه مطلقاً، وهنا قول ثالث ذكره الأعلام ببيانات مختلفة: الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وحاصله التفصيل بين أن تكون الغاية قيداً للحكم وبين أن تكون قيداً للموضوع فعلى الأوّل تدلّ على الارتفاع عند حصولها لانسباق ذلك منها- أوّلًا- وإنّه مقتضى تقييده بها بحيث لو لم تدلّ على الارتفاع لما كان ما جعل غاية له بغاية- ثانياً- مثل قوله عليه السلام «كلّ شىء حلال حتّى تعرف إنّه حرام» فإنّه ظاهر فى أنّ الحلّية محدودة بالعلم بالحرمة بحيث إذا حصل العلم بالحرمة لا يبقى موقع للحكم بالحلّية فإنّه تناقض بحت، بخلاف ما إذا كانت قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّه لا يدلّ على أزيد من أنّ تحديده بذلك إنّما يكون بملاحظة تضييق دائرة موضوع الحكم الشخصى المذكور فى القضيّة، والدلالة على أزيد من ذلك تحتاج إلى إقامة دليل من ثبوت الوضع لذلك أو ثبوت انوار الأصول، ج۲، ص: ۵۲ قرينة ملازمة لذلك، لا يقال: على هذا فما هى الفائدة فى هذا التحديد؟ لأنّا نقول: الفائدة غير منحصرة فى الدلالة على الارتفاع كما مرّ فى الوصف. (انتهى). الثانى: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه بعد أن وافق تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله المزبور ثبوتاً قال بالنسبة إلى مقام الإثبات: «الأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية بما إنّها لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم الإفراديّة كالوصف، ولا لخصوص تقييد الجمل التركيبية كأدوات الشرط تكون بحسب الوضع أمراً متوسّطاً بين الوصف وأدوات الشرط فى الدلالة على المفهوم وعدمها، فهى بحسب الوضع لا تكون ظاهرة فى المفهوم فى جميع الموارد، ولا غير ظاهرة فيه فى جميعها، لكنّها بحسب التراكيب الكلاميّة لابدّ أن تتعلّق بشىء، والمتعلّق لها هو الفعل المذكور فى الكلام لا محالة، فتكون حينئذٍ ظاهرة فى كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الإفرادى فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجهة

فتكون ظاهرة فی المفهوم، نعم فیما إذا قامت قرینة علی دخول الغایة فی حکم المغیّی کما فی «سر من البصرة إلی الکوفة» کان ظهور القید فی نفسه فی رجوعه إلی الجملة معارضاً بظهور کونه قیداً للمعنی الإفرادی من جهة مناسبة ذلک لدخول الغایة فی حکم المغیّی، فیکون الظهوران متصادمین، فإن کان أحدهما أظهر من الآخر قدّم ذلک، وإلّا لم ینعقد للکلام ظهور أصلًا» «۱». الثالث: ما أفاده بعض الأعلام فی محاضراته وحاصله: إنّ الغایة إذا کانت قیداً للمتعلّق (کقوله تعالی: «أَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ») أو الموضوع (کما فی مثل قوله تعالی: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ») فحالها حال الوصف فلا تدلّ علی المفهوم، وإذا کانت قیداً للحکم (کقوله علیه السلام: کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام) فحالها فی مقام الثبوت حال القضیّة الشرطیّة، بل لا یبعد کونها أقوی دلالة منها علی المفهوم، ضرورة أنّه لو لم یدلّ علی المفهوم لزم من فرض وجود الغایة عدمه، یعنی ما فرض غایة له لیس بغایة وهذا خلف، فظهر أنّ دلالة الغایة علی المفهوم ترتکز علی ظهور القضیّة فی رجوعها إلی الحکم «۲». الرابع: ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله وحاصله: أنّ الذی یسهّل الخطب هو ظهور القضایا الغائیّة کلّیة فی نفسها فی رجوع الغایة فیها إلی النسبة الحکمیّة، وأنّ وجوب إکرام زید فی قوله: انوار الأصول، ج۲، ص: ۵۳ «أکرم زیداً إلی أن یقدم الحاج» هو المغیّی بالغایة التی هی قدوم الحاج، وعلیه فلا جرم تکون القضیّة دالّة علی انتفاء سنخ وجوب الإکرام عن زید عند الغایة، من جهة أنّ احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فیما بعد الغایة ممّا یدفعه قضیة الإطلاق المثبت لانحصاره فی ذلک الفرد من الطلب الشخصی، نعم لو کانت الغایة فی القضیّة راجعة إلی خصوص الموضوع أو المحمول (لا إلی النسبة الحکمیّة) لکان للمنع عن الدلالة علی ارتفاع سنخ الحکم عمّا بعد الغایة کمال مجال «۱». أقول: لا یخفی أنّ مرجع أکثر هذه البیانات إلی أنّ القید إن کان قیداً للحکم یدلّ علی المفهوم، وإن لم یکن قیداً للحکم لا یدلّ علی المفهوم، مع أنّه قد مرّ أنّ القید فی جمیع الموارد یرجع إلی الحکم إلّاأنّه تارةً یرجع إلیه بلا واسطة، واخری یرجع إلیه مع الواسطة (وهی الموضوع أو المتعلّق). هذا- مضافاً إلی أنّ أداة الغایة إنّما هی من أداة الجرّ، ولا إشکال فی أنّ الجار والمجرور متعلّق بالفعل دائماً کما قرّر فی محلّه، وبهذا اللحاظ تکون الغایة قیداً للحکم بلا واسطة فی جمیع الموارد ولو قلنا بأنّ الوصف قد یکون قیداً للموضوع. وأمّا ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ قید «إلی الکوفة» فی قولک «سر من البصرة إلی الکوفة» قید للموضوع (أی المفهوم الافرادی علی تعبیره) وهو السیر، من باب أنّ الغایة وهی الکوفة فی هذا المثال داخلة فی المغیّی- فهو فی غیر محلّه، لأنّ مرجع جمیع القیود هو الفعل وإن کانت راجعة ابتداءً إلی الموضوع. هذا- مضافاً إلی عدم الدلیل علی دخول الغایة (وهو الکوفة) فی المثال المزبور فی المغیّی ولا شاهد له. ومنه یظهر الحال فیما أفاده فی المحاضرات. وأمّا کلام المحقّق العراقی رحمه الله فیرد علیه: أنّ رجوع القید إلی النسبة الحکمیّة لا ینفکّ فی الحقیقة عن الرجوع إلی الحکم، وأیّ فرق بین تقیید وجوب إکرام زید بمجیئه، أو تقیید نسبة الوجوب إلی الإکرام بذلک؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۵۴ فتلخّص من جمیع ما ذکرنا أنّ الغایة تدلّ علی المفهوم لأنّ الظاهر رجوع القید إلی الحکم فی جمیع الموارد، وبالنتیجة یکون دالًّا علی المفهوم ما لم تقم قرینة علی خلافه. هذا کلّه فی الجهة الاولی. وأمّا الجهة الثانیة- وهی دخول الغایة فی المغیّی بحسب الحکم وعدمه: ففیها خمسة وجوه أو خمسة أقوال: الأوّل: الدخول مطلقاً. الثانی: الخروج مطلقاً وقد ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله وفی تهذیب الاصول. الثالث: التفصیل بین ما إذا کانت الغایة من جنس المغیّی کقوله تعالی: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» (حیث إنّ المرافق من جنس الأیدی) فهی داخلة فیه، وبین ما إذا لم تکن الغایة من جنس المغیّی کقوله تعالی «أَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ» فهی خارجة عنه. الرابع: التفصیل فی أدات الغایة بین کلمة «إلی» وکلمة «حتّی»، فإن کانت الغایة مدخولة لکلمة «إلی» کانت خارجة عن المغیّی، وإن کانت مدخولة لکلمة «حتّی» کانت داخلة فیه، وقد ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله. الخامس: عدم کونها داخلة فی المغیّی أو خارجة عنه علی نحو العموم بل المقامات مختلفة بحسب اختلاف المقامات والقرائن الموجودة فیها، مع فقد القرینة یکون المرجع هو الأصل العملی. ولا إشکال فی أنّ محلّ البحث فی المقام ما إذا کانت الغایة ذات أجزاء کالکوفة فی مثال «سر من البصرة إلی الکوفة» ومثل سورة الإسراء فی قولک: «اقرأ القرآن إلی سورة الإسراء» وأمّا إذا لم یتصوّر لها أجزاء مثل قولک: «اقرأ القرآن من أوّله إلی آخره» أو «اقرأ القرآن إلی آخر الجزء

العاشـر» فهو خـارج عن محلّ الكلام كما لا يخفى. وكيف كان، فقـد اسـتدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله للقول الثانى: (أى خروج الغايهٔ عن المغيّى مطلقاً) بأنّ الغايهٔ من حدود المغيّى فلا تكون محكومهٔ بحكمه لأنّ حدّ الشـىء خارج عن الشىء. انوار الأصول، ج ۲، ص: ۵۵ وفيه: إنّ المسألهٔ لفظيهٔ لا مدخل للعقل فيها بل لابدّ فيها من الرجوع إلى الاسـتظهارات العرفيّهٔ من اللفظ. واسـتدلّ فى تهذيب الاصول بأنّ الكوفـهٔ لو كانت اسـماً لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها وفرضـنا أنّ المكلّف سار من البصـرهٔ منتهياً سـيره إلى جدرانها من دون أن يدخل جزء من الكوفهٔ يصدق أنّه أتى بالمأمور به وامتثل، ويشهد على ما ذكرنا صدق قول القائل: «قرأت القرآن إلى سورهٔ الإسراء» إذا انتهى به القراءهٔ إلى الإسراء، ولم يقرأ شيئاً من تلك السورهٔ، وقس عليه نظائره وأشباهه «۱». أقول: لا يرد عليه ما أوردنـاه على المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قـد ورد فى المسألـهٔ من بابها، أى من طريق العرف والاسـتظهارات العرفيّهٔ. ولكن يرد عليه أيضـاً: إنّا لا نحرز كون حكم العرف بـذلك من باب ظهور اللفظ، بل لعلّه لأجل جريان أصل البراءهٔ عن الأكثر، أى عن وجوب السير فى الكوفـهٔ، وذلك من باب عـدم قيام دليل على وجوبه وقصور اللفظ عنه، فتصل النوبـهٔ إلى أصالـهٔ البراءهٔ، وتظهر الثمرهٔ بينهما فيمـا عـارضه دليـل لفظى آخر، فعلى الأـوّل يكون من قبيل المتعارضـين، وعلى الثانى ترفع اليـد عن الأصل العملى بسـبب الأمارهٔ. أمّا القول الثـالث: وهو التفصـيل بين مـا إذا كـانت الغايـهٔ متّحـدهٔ فى الجنس مع المغيّى ومـا إذا كـانت مختلفـهٔ معه- فلم نتحقّق له وجهاً، والإنصاف أنّه وإن كان منالممكن أن يصـير الاتّحاد فى الجنس قرينـهٔ على الـدخول إلّاأنّ دعواه على نحو كلّى شامل لجميع الموارد مشـكلهٔ جدّاً. وأمّا القول الرابع: وهو التفصـيل بين كلمهٔ «حتّى» و «إلى»- فاستدلّ له المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ «كلمهٔ حتّى تستعمل غالباً فى ادخال الفرد الخفى فى موضع الحكم فتكون الغايـهٔ حينئـذٍ داخلهٔ فى المغيّى لا محالهٔ» «۲» ولكنّه إنّما نشأ من الخلط بين حتّى العاطفهٔ والخافضهٔ (كما أشار إليه بعض الأعلام فى هامش أجود التقريرات) فهى فى جميع الموارد التى استعملت لادخال الفرد الخفى كما فى قولنا: «مات الناس كلّهم حتّى الأنبياء» (فإنّ الأنبياء فى هذا المثال يعدّ فرداً خفياً بالنسبهٔ إلى حكم الموت) لا تدلّ على كون ما بعـدها غايـهٔ لما قبلها بل هى من أداهٔ العطف حينئذٍ كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ۲، ص: ۵۶ وقد ظهر بما ذكرنا ضعف القول الأوّل أيضـاً (وهو الـدخول مطلقاً) كما ظهر أنّ الحقّ هو القول الخامس، وهو أنّه لا ظهور لأداهٔ الغايـهٔ لا فى دخول الغايـهٔ فى المغيّى ولا فى خروجها عنه، فلا بـدّ من تعيين ما تقتضـيه القرينـهٔ، وهى مختلفـهٔ بحسب اختلاف المقامات والمناسـبات، ومع عـدم وجود قرينهٔ يصـير الكلام مجملًا، وقـد يؤيّد ذلك ما نشاهده فى المحاورات العرفيّهٔ من السؤال عن أنّ الغايهٔ داخلهٔ فى المغيّى أو خارجهٔ عنه؟ ففى ما إذا قيل مثلًا: «اقرأ القرآن إلى الجزء العاشـر» ولا توجـد فى البين قرينهٔ فإنّهٔ يتساءل: هل تجب قراءهٔ الجزء العاشـر أيضاً أو لا؟ ثمّ إنّ الظاهر أنّ الأصل العملى فى صورهٔ الشكّ والإجمال وفقـد القرينـهٔ هو البراءهٔ لا الاستصـحاب، لأنّ من أركان الاستصـحاب وحدهٔ الموضوع، ولا إشـكال فى أنّ ما بعـد الغايـهٔ موضوع آخر غير ما قبلها، ولا أقلّ فى أنّه كـذلك فى أكثر الموارد. بقى هنا شـىء وهو كلام شـيخنا المحقّق الحائرى رحمه الله فى الـدرر: فإنّه قال: «التحقيق فى المقام أنّ الغايهٔ التى جعلت محلّا للكلام فى هذا النزاع لو كان المراد منها هو الغايهٔ عقلًا أعنى انتهاء الشىء فهذا مبنى على بطلان الجزء غير القابل للتقسيم وصحّته، فإن قلنا بالثانى فالغايهٔ داخلهٔ فى المغيّى يقيناً فإنّ انتهاء الشـىء على هذا عبارهٔ عن جزئه الأخير، فكما أنّ باقى الأجزاء داخلهٔ فى الشىء كذلك الجزء الأخير، وإن قلنا بالأوّل فالغايهٔ غير داخلـهٔ لأنّهـا حينئـذٍ عبـارهٔ عن النقطـهٔ الموهومـهٔ التى لاـ وجود لهـا فى الخارج ...» ثمّ ذكر احتمالًا ثانياً وهو أن يكون محلّ النزاع مـدخول حتّى وإلى، وأن لاـ يكون غايـهٔ عقلًا، وفصّـل بين ما إذا كانت الغايـهٔ قيـداً للفعل (للموضوع) وما إذا كانت قيـداً للحكم «۱». (انتهى محلّ الحاجـهٔ). أقول: الإنصاف أنّ المسألـهٔ لفظيّـهٔ لا تناسـبها ولا ترتبط بها مسألهٔ عقليّهٔ، فلا مجال لما ذكره فى الشقّ الأوّل من كلامه.

۴- الكلام فى مفهوم الحصر

اشارة

إنّ للحصر أدوات: منها: كلمة «إلّا» الاستثنائيّة (إذا وردت بعد النفى) فقام الإجماع ووقع الاتّفاق فيها (غير ما نسب إلى أبى جنيفة) على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، والدليل عليه هو التبادر، ففى قولك «ما جاء القوم إلّازيداً» لا إشكال فى أنّ المتبادر منه إخراج زيد عن حكم المجيء الثابت للقوم، وهذا جارٍ فى كلّ ما يعادل كلمة «إلّا» فى سائر اللغات. ونسب الخلاف إلى أبى حنيفة، وحكى إنّه احتجّ لمذهبه بقوله صلى الله عليه و آله، «لا صلاة إلّابطهور» وقوله صلى الله عليه و آله، «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» إذ لو كان الاستثناء من النفى إثباتاً لزم كفاية الطهور أو الفاتحة فى صدق الصّلاة، وإن كانت فاقدة لباقى الشرائط والأجزاء، وهو كما ترى. واجيب عنه: بوجوه أحسنها أنّه غفل عن كلمة «الباء» فى المثالين، حيث إنّها فيهما بمعنى «مع» ومفادهما حينئذٍ: إنّ من شرائط صحّة الصّلاة فاتحة الكتاب والطهور، نعم لو قيل: «لا صلاة إلّافاتحة الكتاب» أو «لا صلاة إلّاالطهور» من دون الباء كان لكلامه وجه. سلّمنا، ولكن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، ومجرّد الاستعمال لا يكون دليلًا على الحقيقة أو المجاز، بل الميزان فى تشخيص أحدهما عن الآخر هو التبادر ونحوه من الإطّراد وغيره، ولا إشكال فى أنّ التبادر فى ما نحن فيه يقضى على دلالة كلمة «إلّا» على الاستثناء. وللمحقّق النائينى رحمه الله هنا تفصيل مرّ منه فى بعض الأبحاث السابقة أيضاً، فإنّ المعيار الكلّى عنده فى باب المفاهيم رجوع القيد إلى الحكم أو إلى الموضوع. وبعبارة اخرى: رجوع القيد إلى الجملة أو إلى المفرد، فإن رجع إلى الجملة فله المفهوم، وإن رجع إلى المفرد فليس له المفهوم، وهنا صرّح بأنّ كلمة «إلّا» كلّما رجع إلى المفهوم الإفرادى فهى وصفية لا تدلّ على المفهوم، وكلّما رجعت إلى المفهوم التركيبى فهى استثنائيّة تدلّ على انوار الأصول، ج۲، ص: ۵۸ المفهوم، ثمّ ذكر فروعاً نقلًا عن المحقّق رحمه الله فى الشرائع والعلّامة رحمه الله فى القواعد، وفرّعها على هذا البحث، منها: «ما لو قال المقرّ: علىّ لزيد عشرة إلّادرهماً» فإنّه يثبت حينئذٍ فى ذمّته تسعة دراهم لأنّ كلمة «إلّا» فى هذا الكلام لا تكون إلّااستثنائيّة إذ لو كانت وصفيّة لوجب أن يتّبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب، وبما أنّ ما بعدها فى المثال منصوب مع كون ما قبلها مرفوعاً لا تكون هى وصفية فانحصر الأمر فى كونها استثنائيّة، خلافاً لما إذا قال: «علىّ لزيد عشرة إلّا درهم» بالرفع فإنّه يثبت فى ذمّته تمام العشرة لتمحّض كلمة «إلّا» حينئذٍ فى الوصفيّة ولا يصحّ كونها استثنائيّة وإلّا لزم أن يكون ما بعدها منصوباً على الاستثناء، لأنّ الكلام موجب، فتمام العشرة المتّصفة بأنّها غير درهم واحد تثبت فى ذمّة المقرّ» «۱». أقول: هنا نكات ينبغى الإلتفات إليها: الاولى: أنّه ليست كلمة «إلّا» الاستثنائيّة منحصرة فيما ترجع إلى الجملة والمفهوم التركيبى بل ربّما ترجع إلى المفرد أيضاً كما فى قوله تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً» فلا إشكال فى رجوع «إلّا خمسين عاماً» إلى كلمة «الف سنة» لا إلى «لبث» وكذلك فى كلّ مورد يكون الغرض فيه بيان مقدار العدد وتفخيمه وتعظيمه. الثانية: أنّ كلامه فى باب الإقرار إنّما يتمّ فيما إذا كان المتكلّم المقرّ أمثال سيبويه والكسائى العارف بقواعد اللغة العربيّة الفصحى، وأمّا إذا كان المتكلّم من عامّة الناس فلا بدّ من حمل كلمة «إلّا» على كونها استثنائيّة لأنّهم ليسوا مقيّدين بأن يستعملوا الألفاظ صحيحاً، مضافاً إلى أنّ كون كلمة إلّاالاستثنائيّة هو مقتضى الأصل الأوّلى، فحملها على الوصفية يحتاج إلى القرينة. بقى هنا أمران الأمر الأوّل: إنّ ما مرّ حول كلمة إلّاالاستثنائيّة من دلالتها على المفهوم هل هو من باب المفهوم أو المنطوق؟ فيه أقوال: انوار الأصول، ج۲، ص: ۵۹ أحدها: إنّه من المفهوم. ثانيها: إنّه من المنطوق. ثالثها: التفصيل بين ما إذا قلنا بأنّ كلمة إلّابمعنى «استثنى» فيكون داخلًا فى المنطوق، وبين ما إذا قلنا بأنّها حرف من الحروف الربطيّة التى ليس لها معنى مستقلّ، فيكون مدلولها من قبيل المداليل الالتزاميّة، ويكون داخلًا فى المفهوم. أقول: إنّ مدلول كلمة إلّاالاستثنائيّة على أى حال- سواء كانت بمعنى الفعل أو كانت من الحروف- يكون من المنطوق، أمّا إذا كانت بمعنى الفعل فواضح، وأمّا إذا كانت حرفاً من الحروف فلأنّها حينئذٍ تكون من الحروف الإيجاديّة يوجد بها معنى الاستثناء كحروف النداء وحروف التمنّى والترجّى التى يوجد بها مفهوم النداء والتمنّى والترجّى، وتصير حينئذٍ بمنزلة كلمة «استثنى» ويصير مدلولها من قبيل المنطوق كما لا يخفى. الأمر الثانى: قد يستدلّ لدلالة كلمة إلّاالاستثنائيّة على الحصر بقبول رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إسلام من يشهد بأن «لا إله إلّااللَّه» حيث إنّه لولا دلالته على حصر الالوهيّة للَّه‌تعالى لما كان مفيداً لذلك.

واستشکل علی ذلک بأنّ الاستعمال لیس دلیلًا علی الحقیقة ولا علی المجاز، ودلالة کلمة التوحید علی الحصر المزبور لعلّها من باب قیام قرینة حالیّة أو مقامیّة علیه لا من باب وضع کلمة إلّاللحصر. أقول: الإنصاف أنّه خلاف الوجدان، فإنّه شاهد علی أنّ الحصر فی هذه الجملة مفهوم من نفس کلمة إلّاومن حاقّها لا من القرینة فیکون الاستدلال بکلمة التوحید علی الحصر من قبیل الاستدلال بالتبادر کما لا یخفی. نعم هیهنا إشکال آخر، وهو المهمّ فی المقام، وحاصله: إنّه لابدّ لکلمة «لا» فی تلک الجملة من خبر مقدّر، وهو امّا لفظ «موجود» أو «ممکن»، وعلی کلّ واحد منهما لا تدلّ الجملة علی التوحید الکامل، لأنّها تدلّ علی التقدیر الأوّل علی مجرّد حصر الإله فی الباری تعالی، ولا تدلّ علی نفی إمکان الغیر، وعلی التقدیر الثانی وإن کانت دالّة علی نفی إمکان الشریک له تعالی حینئذٍ ولکنّها لا تدلّ علی وجوده تعالی فی الخارج. وقد وقع الإعلام فی حلّ هذا الإشکال فی حیص وبیص وأجابوا عنه بوجوه: انوار الأصول، ج۲، ص: ۶۰ الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله وحاصله: إنّ المقدّر لخبر «لا» هو لفظ «موجود» أی لا إله موجود إلّااللَّه، ولکن المراد من الإله هو واجب الوجود، وحینئذٍ نفی وجود غیره فی الخارج وإثبات فرد من الواجب فی الخارج ممّا یدلّ علی إمتناع غیره، إذ لو لم یکن الغیر ممتنعاً لوجد فی الخارج، لأنّ المفروض إنّه واجب لا ممکن. الوجه الثانی: ما أفاده المحقّق الإصفهانی رحمه الله وحاصله: سواء کان المقدّر لفظ «موجود» أو لفظ «ممکن» کان وجود الغیر وإمکانه معاً منتفیان، إمّا بناءً علی الأوّل فبنفس ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، وأمّا بناءً علی الثانی فلأنّه یکون المراد من الإله فی هذا الحال أیضاً هو واجب الوجود، أی لا واجب ممکن إلّااللَّه، فینفی إمکان الغیر بالمدلول المطابقی ووجود الغیر بالمدلول الالتزامی (علی عکس الصورة الاولی) لأنّ ما لیس بممکن لا یکون موجوداً بالملازمة کما لا یخفی، کما أنّه یثبت إمکان وجود الباری تعالی بالمطابقة ووجوده فی الخارج بالملازمة لأنّه إذا کان واجب الوجود ممکناً کان موجوداً لا محالة لوجوبه «۱». الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فإنّه قال: «یمکن أن یقال: إنّ کلمة لا الواقعة فی کلمة التوحید مستغنیة عن الخبر کما هو الحال فی کلمة لولا الامتناعیّة وفی کلمة لیس التامّة، وأمّا ما ذکره النحویون من کون الخبر محذوفاً فی هذه الموارد فلا یبعد أن یکون مرادهم به عدم الحاجة إلی الخبر فیها لا أنّه محذوف حقیقة، فکلمة «لا» تدلّ علی عدم تقرّر مدخولها فی الوعاء المناسب له، ففی الرّوایة المعروفة (لولا علی لهلک عمر) یکون المراد ترتّب الهلاک علی عدم تقرّر علی علیه السلام فی الخارج، لأنّ هذا هو الوعاء المناسب لتقرّره علیه السلام، وإمّا فی کلمة التوحید فالمراد من التقرّر المنفی هو التقرّر مطلقاً ولو فی مرحلة الإمکان، فتدلّ الکلمة المبارکة علی نفی الوجود والإمکان عن غیر اللَّه وإثبات کلیهما له تبارک وتعالی» «۲». أقول: الإنصاف أنّ ما أفاده العلمان الأوّلان (المحقّق الخراسانی والمحقّق الإصفهانی رحمهما الله) کلاهما لا یکفیان لدفع الإشکال لأنّهما مبنیان علی دقّة عقلیّة فلسفیّة لا یفهمها إلّاالفیلسوف، مع أنّ المفروض أنّ هذه الکلمة من أی شخص صدرت تدلّ علی إسلامه، وأمّا ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فإنّه أیضاً غیر تامّ لجهة اخری وهی أنّه لم یثبت استعمال کلمة «لا» تامّة نظیر لیس انوار الأصول، ج۲، ص: ۶۱ التامّة فی کلمات العرب، إذن لابدّ من دفع الإشکال بطرق اخر فنقول: هیهنا وجوه ثلاثة یمکن دفع الإشکال بها: الأوّل: إنّ کلمة التوحید لیست ناظرة إلی توحید الذات وإثبات أصل وجود واجب الوجود، بل إنّها سیقت للتوحید الأفعالی ولنفی ما یعتقده عبدة الأوثان، ویشهد لذلک أنّ المنکرین الموجودین فی صدر الإسلام لم یکونوا مشرکین فی ذات الواجب تعالی بل کانوا معتقدین بوحدة ذاته وخاطئین فی توحید عبادته فکانوا یعبدون الأصنام لیقربوهم إلی اللَّه زلفی (بزعمهم)، فکلمة الإخلاص حینئذٍ وردت لردّهم ولنفی استحقاق العبودیّة عن غیره تعالی فیکون معناها: «لا مستحقّ للعبودیّة إلّااللَّه». الثانی: إنّه لا إشکال فی إمکان تقدیر کلمة «موجود» و «ممکن» معاً، فکما یجوز إتیان الخبر فی الظاهر متعدّداً، کذلک یجوز تقدیره متعدّداً فیما إذا قامت القرینة علیه، والمقام کذلک. الثالث: إنّ المعتبر فی الشهادة علی التوحید عند الفقهاء هو نفی وجود الغیر فقط وأمّا الإمکان فهو من المفاهیم التی لا یمکن تصوّرها لعامّة الناس، مع أنّ کلّ فقیه یفتی بإسلام کلّ من أقرّ بالتوحید بهذه الکلمة، فلا یجب فی دلالتها علی التوحید دلالتها علی امتناع غیره تعالی، بل یکفی فیها دلالتها علی عدم وجود إله غیره سبحانه، فیمکن أن یکون المقدّر حینئذٍ خصوص کلمة «موجود» لا کلمة «ممکن» فتأمّل. هذا تمام الکلام فی مفهوم کلمة «إلّا».

من أداة الحصر کلمة «إنّما»

وهی تـدلّ علی المفهوم عنـد کثیر من الاـصولیین، واسـتدلّ له بوجهین: الأوّل: إجماع النحات وتنصـیص أهل اللغـة به. الثانی: التبادر. واستشـکل فی التبـادر بـأنّه لاـ سبیـل لنـا إلیه لأنّا لا نعرف المرادف لها فی عرفنا حتّی نسـتکشف منه ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأیـدینا من الألفـاظ المترادفـة لبعض الکلمات العربیّـة کما فی أداة الشـرط مثلًا نظیر کلمـة «إنّ» حیث یوجـد لها فی اللغـة الفارسـیّة ما یرادفهـا وهو لفظـة «اگر». انوار الأـصول، ج۲، ص: ۶۲ ولکن یرد علیه: أوّلًا: أنّ ملاـک التبـادر لیس هـو انسـباق المعنی إلی أذهـاننا فحسب، بـل انسـباق المعنی إلی أذهـان أهـل اللسان أیضاً حیث یعتبر سبیلًا إلی العلم بالوضع، وهو موجود فی المقام. وثانیاً: أنّ العرب مثلًا لیسوا منحصـرین بمن تولّـد علی ذلـک اللسـان وعـاش علیه، بـل یعمّ أیضاً کلّ عجمی یمارس اللغـة العربیّـة، وقـد ألّف کثیر من الأعاجم الکتب النافعـة فی العلوم العربیّة من اللغة وغیرها. ثمّ إنّ الفخر الرازی أنکر دلالة کلمة «إنّما» علی الحصـر، وقد صـرّح بذلک فی ذیـل قوله تعالی: «إِنَّمَا وَلِیُّکُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَاةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَهُمْ رَاکِعُونَ» «۱» وقال: «قالت الشیعة: هـذه الآیـة دالّـة علی أنّ الإمام بعـد رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله هو علی بن أبی طالب، وتقریره أن نقول: هـذه الآیـة دالّـة علی أنّ المراد بهـذه الآیـة إمـام (لأـنّ الـولی فی هـذه الآیـة لاـ یجوز أن یکون بمعنی الناصـر فوجب أن یکون بمعنی المتصـرّف لأـنّ الولاـیة المذکورة فی هذه الآیة غیر عامّة لکلّ المؤمنین بدلیل إنّه تعالی ذکر بکلمة «إنّما»، وکلمة «إنّما» للحصر، والولایة بمعنی النصرة عامّة)، ومتی کان الأمر کذلک وجب أن یکون ذلک الإمام هو علی بن أبی طالب (لأنّ کلّ من أثبت بهذه الآیة إمامة شخص قال: إنّ ذلک الشـخص هـو علی، مضافاً إلی أنّ الرّوایـات تظـاهرت علی أنّ هـذه الآیـة نزلت فی حقّ علی) ...- إلی أن قـال- «لاـ نسـلّم أنّ الولاـیة المذکورة فی الآیة غیر عامّة ولا نسلّم أنّ کلمة إنّما للحصر، والدلیل علیه قوله «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا کَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ» ولا شکّ أنّ اللعب واللهو قـد یحصـل فی غیرها» «۲». والجواب عنه: أوّلًا: أنّ مجرّد الاسـتعمال لیس دلیلًا علی الحقیقـة ولا علی المجاز کما مرّ کراراً. ثانیاً: أنّ الحصـر فی الآیـة إضافی، والمقصود منه زوال الـدنیا وعـدم ثباتها، أی أنّ الحیاة الـدنیا بالإضافـة إلی أمر الثبات وعدم الثبات منحصـرة فی عـدم الثبات، فمثلها فی هـذه الجهـة مثل: «کَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا یَأْکُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّی إِذَا أَخَذَتْ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّیَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَیْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَیْلًا أَوْ نَهَاراً انوار الأصول، ج۲، ص: ۶۳ فَجَعَلْنَاهَا حَصِیداً کَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ» «۱». هـذا- مضافاً إلی أنّ کلامه ینتقض بما ورد فی الحیاة الـدنیا فی آیات الکتاب بکلمة «إلّا» نظیر قوله تعالی «وَمَا الْحَیَاةُ الـدُّنْیَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» «۲» وقوله سـبحانه: «وَمَا هَـذِهِ الْحَیَاةُ الدُّنْیَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ» «۳» حیث لا شـبهة فی إفادة کلمة «إلّا» الحصـر ولاـ ینکرهـا أحـد فیما نعلم إلّاأبو حنیفـة. بقی هنا شـیء وهو أنّ دلالـة کلمـة «إنّما» علی الحصـر أیضاً لیست بالمفهوم بل هی بالمنطوق حیث إنّها بمنزلـة کلمـة «فقط» أو کلمة «منحصـراً» فکما إنّه لا إشـکال فی أنّ دلالتهما علی الحصـر یکون من باب المنطوق کذلک ما تقوم مقامهما.

ومن أداة الحصر کلمة «بل»

وقـد ذکر لها ثلاثة معان: أحدها: الإضـراب عن الخطأ، أی الدلالة علی أنّ المضـروب عنه وقع عن غفلة أو غلطاً، نحو «جاءنی زید بل عمرو»، ولاـ دلالـة لهـا حینئـذٍ علی الحصـر، وهو واضـح. ثانیهـا: الإضـراب عن الفرد الضـعیف إلی الفرد القوی أو للدلالـة علی تأکید المضـروب عنه وتقریره، کقولـک: «أنت لا تقـدر علی ذلک بل ولا أبوک» وقولـک: «زیـد لا یقـدر علی الجواب عن هذا بل ولا أعلم منه» وهـذا أیضـاً کالسـابق. ثالثها: الدلالـة علی الردع وإبطال ما ثبت أوّلًا کما فی قوله تعالی: «أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ» «۴» وقوله سـبحانه: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُکْرَمُونَ» «۵» ، انوار الأـصول، ج۲، ص: ۶۴ فقال بعض بدلالة هذا القسـم علی الحصـر بـل المحقّق الخراسـانی رحمه الله ادّعی وضوح دلالته علیه. لکن الإنصاف أنّها لا تـدلّ علیه أیضاً بنفسـها بل دلالتها علیه

إنّما تكون بمساعدة قرينة المقام. هذا- مضافاً إلى أنّ الحصر المستفاد منها فى هذه الموارد إضافى غالباً.

ومنها تعريف المسند إليه باللام

نظير قولك: «الضارب زيد» أو «الضارب عمرو»، والحصر فيه إمّا يستفاد من مجرّد حمل الخبر على المبتدأ أو من اللام، أمّا اللام فلا إشكال فى أنّها لم توضع للحصر بل تدلّ عليه فيما إذا كانت للاستغراق، وبما أنّها تارةً تكون للجنس، واخرى للعهد، وثالثة للاستغراق فلا تدلّ على الحصر إلّاإذا قامت قرينة على أنّها للاستغراق، فيستفاد منه حينئذٍ حصر جميع الافراد فى المحمول. وأمّا الحمل فيدلّ على الحصر فيما إذا كان ذاتياً (وملاك الحمل الذاتى هو الوحدة فى المفهوم) فيدلّ حينئذٍ على أنّ الموضوع منحصر فى المحمول ولا يكون أخصّ وأضيق منه، وأمّا إذا كان الحمل شائعاً صناعياً فلا يدلّ عليه، لأنّ ملاك الحمل الشائع هو مجرّد الاتّحاد الخارجى ولو كان الموضوع أخصّ وأضيق من المحمول، ولا إشكال فى أنّ مجرّد حمل شيء على جنس أو ماهيّة بالحمل الشائع لا يقتضى حصر ذلك الجنس به، وذلك لجواز إرادة قسم خاصّ أو فرد خاصّ منه، وحيث إنّ الحمل تارةً يكون ذاتياً واخرى صناعياً (بل الغالب كذلك) فلا يدلّ على الحصر إلّاإذا قامت قرينة على أنّه ذاتى. فظهر ممّا ذكر أنّ مجرّد تعريف المسند إليه باللام لا يدلّ على الحصر، بل إنّما يدلّ عليه فيما إذا قامت القرينة إمّا على كون اللام للاستغراق أو على كون الحمل ذاتياً ونتيجته عدم ثبوت المفهوم فى هذا القسم من الأداة.

۵- الكلام فى مفهوم اللقب

والمقصود منه فى المقام ليس هو اللقب المصطلح عند النحاة بل كلّ اسم (سواء كان مشتقّاً أو جامداً، وسواء كان نكرة أو معرفة) وقع موضوعاً للحكم من دون أن يكون توصيفاً لشيء، ولا مفهوم له عند الكلّ لأنّه إنّما يثبت شيئاً لشيء، وإثبات الشيء لا يكون نفياً لما عداه. نعم، ربّما يتوهّم ثبوت المفهوم له ببيان إنّه إذا قال المولى مثلًا: «أكرم زيداً» يستفاد منه عرفاً عدم كفاية إكرام عمرو. ولكنّه مندفع بأنّ عدم كفاية عمرو فى المثال ليس من باب المفهوم بل إنّما هو من باب عدم الإتيان بالمأمور به، لأنّ التكليف تعلّق بإكرام زيد لا عمرو، كما أنّه كذلك فى أبواب الأوقاف والوصايا والنذور، فإنّ عدم شمول الحكم فيها لغير المتعلّق ليس من باب المفهوم كما مرّ سابقاً بل لأنّ الوصيّة مثلًا تحتاج إلى الإنشاء، والإنشاء تعلّق بمورد خاصّ لا غير. هذا- مضافاً إلى ما مرّ فى بعض الأبحاث السابقة بالنسبة إلى هذه الامور، وهو أنّ الواقف أو الموصى أو الناذر إنّما يكون فى مقام التحديد والإحتراز، ومقتضى قاعدة إحترازيّة القيود عدم شمول الحكم للغير. كما قد مرّ أيضاً أنّ المسألة ليست مبنية على أنّ ما ينتفى هل هو شخص الحكم أو سنخه حتّى يقال: إنّ ما ينتفى فى مثل هذه الموارد إنّما هو شخص الحكم، وانتفاء الشخص ليس من باب المفهوم- لأنّ هذا من قبيل الخلط بين الإنشاء والمنشأ كما مرّ.

۶- الكلام فى مفهوم العدد

المشهور على أنّه لا مفهوم للعدد، والصحيح هو التفصيل بين أنواع العدد فإنّه على ثلاثة أنواع: أحدها: ما يكون للتكثير كما فى قوله تعالى: «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» «۱» وقوله سبحانه: «وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ» «۲» وفى هذا القسم لا مفهوم له بلا إشكال. ثانيها: ما يكون للتعداد دون تحديد، ولا إشكال أيضاً فى عدم دلالته على المفهوم، نعم استعمال العدد فى هذا النوع قليل، نظير ما إذا قيل مثلًا بدل قوله تعالى: «وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ»: «وليشهد عذابهما عشر نفرات» فإنّه لا مفهوم له

من جـانب الأـكثر وهو عـدم جواز شـهادة الأـكثر من عشـر نفرات، وإن كـان له المفهوم من جانب الأقلّ (إلّا أن يكون ذكره من باب المثال). ثالثها: ما يكون فى مقام التحديـد، وهـذا بنفسه على ثلاثـة أقسام: فتارةً يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقلّ، فيدلّ حينئذٍ مفهوماً على عـدم جواز الاقتصار على الأقلّ، وإن جاز التعـدّى إلى الأكثر، نحو قوله عليه السـلام: «الكرّ ثلاثـة أشـبار ونصف فى ثلاثة أشـبار ونصف فى ثلاثة أشبار ونصف». واخرى يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأكثر، فيدلّ حينئذٍ مفهوماً على عدم جواز التعدّى عن ذلك العـدد، وإن جاز الاقتصار على الأقلّ، نظير ما يـدلّ على جواز الفصل بين المصـلّيين بمقـدار خطوة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۶۸ وثالثـة يكون للتحديـد بالإضافة إلى جانب الأقلّ والأكثر معاً، وهو نظير الأعداد الواردة فى باب ركعات الصّـلاة وأشواط الطواف، فيـدلّ حينئـذٍ بالمفهوم على عـدم جواز الإقتصار على الأقلّ وعـدم جواز التعدّى إلى الأكثر. ثمّ إنّ دلالة العدد على المفهوم وكونه فى مقـام التحديـد فى هـذه الأقسـام وإن كانت بقرينـة الحال أو المقام أو بمناسـبات الحكم والموضوع ولكن أنّ جلّ الأعـداد الواردة فى لسان الشرع (لولا الكلّ) تكون فى مقام التحديد- لابدّ من ذكرها هنا والبحث عنها، لأنّ القرائن المزبورة حينئذٍ تكون من قبيل القرائن العامّـة، فينبغى للُاصولى أن يتكلّم فيها كما يتكلّم فى سائر مباحث الألفاظ، وإليك نبـذة من الأمثلة التى نحتاج فيها إلى هـذا المبحث فى المسائل الفقهيّة: ۱- تعداد أشبار الكرّ. ۲- تعداد الغسـلات للتطهير عن النجاسات: مرّتان فى البول وثلاث مرّات فى الكلب وسبع مرّات فى الخنزير. ۳- عدد منزوحات البئر سواء كان النزح واجباً أو مسـتحبّاً. ۴- عدد أيّام العادة الأقلّ منها أو الأكثر. ۵- عدد أغسال الميّت. ۶- عـدد قطعات الكفن. ۷- عـدد الركعات والسـجدات والركوعات والقنوت والتسبيحات فى الصّـلاة. ۸- عـدد فصول الأذان والإقامة. ۹- عدد النصاب فى الزّكاة والخمس. ۱۰- عدد مقدار الزّكاة والخمس، أى نفس العشـر أو نصف العشر الخمس. ۱۱- عدد من تقوم بهم الجمعـة والجماعة. ۱۲- عـدد أيّام الإقامة فى السـفر (عشـرة أيّام مع القصد وثلاثون يوماً متردّداً). ۱۳- عدد أيّام الصّيام. ۱۴- عدد الكفّارات. ۱۵- عـدد الجلـد فى أبواب الحدود والتعزيرات. فظهر ممّا ذكرنا أنّ للعدد مفهوماً إذا كان فى مقام التحديد كما أنّه كـذلك فى أغلب الموارد فى انوار الأـصول، ج۲، ص: ۶۹ القوانين الشـرعيّة، بل فى القوانين العرفيّـة أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام عن مبحث المفاهيم، والحمد للّه‌ربّ العالمين. انوار الأصول، ج۲، ص: ۷۱

المقصد الرابع العام والخاص

۴- العام والخاص

اشارة

وقبل الورود فى أصل البحث لابدّ من الإشارة إلى عدّة امور:

الأمر الأوّل: فى تعريف العام والخاص

فقـد ذكر للعام تعاريف عديدة فقال فى المحاضـرات: إنّ العام معناه الشـمول لغةً وعرفاً، وأمّا اصـطلاحاً فالظاهر إنه مستعمل فى معناه اللغوى والعرفى، ومن هنا فسّروه بما دلّ على شـمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وسيأتى عدم تماميّة هذا التعريف لأنّ المطلق أيضاً يشتمل جميع أفراده إلّاأنّه بسبب جريان مقـدّمات الحكمـة فلا بـدّ من تقييـد الشـمول فى المقام بقيد يوجب إخراج المطلق، ولذلك نقول: «العام ما كان شاملًا بمفهوم اللفظ لكلّ فرد يصلح أن ينطبق عليه» «۱». أقول: ويمكن أن يعرّف العام أيضاً بأنّه ما يكون مستوعباً لجميع الأـفراد التى يصـدق عليهـا بمفهوم اللفـظ. لكن المحقّق الخراسـانى رحمه الله ذكر هنـا أيضـاً مـا مرّ منه كراراً من أنّ التعاريف المـذكورة تعاريف لفظيّة من قبيل شـرح الاسم ثمّ بسط الكلام بما حاصـله: إنّ كلمة «ما» التى تقع فى جواب السؤال عن الأشـياء على

قسمين: ما الشارحة وما الحقيقيّة، والمستعمل في هذه التعاريف هي الاولى، فتكون التعاريف الواقعة في جواب السؤال عن العام شارحة لفظية لا حقيقية ماهويّة، ثمّ استدلّ له بوجهين: الوجه الأوّل: اعتبار كون المعرّف في التعريف الحقيقي أجلى من المعرّف، ومن أنّ المعرّف انوار الأصول، ج۲، ص: ۷۴ وهو المعنى المركوز في الأذهان من العام أوضح وأجلى ممّا عرف به ولذلك يجعل المقياس في النقض على التعريف عكساً أو طرداً صدق ذلك المعنى المركوز وعدم صدقه، فإن صدق المركوز على مورد ولم يشمله التعريف فيشكل عليه بعدم العكس، وإن لم يصدق هو على مورد وقد شمله التعريف فيشكل عليه بعدم الطرد. الوجه الثاني عدم كون العام بمفهومه العام الشامل لجميع أفراده ومصاديقه محلّا لحكم من الأحكام كي يجب تعيين مفهومه وتحديد معناه فيترتّب عليه حكمه الخاصّ، بل الأحكام إنّما هو لمصاديق العام وأفراده، والمصاديق كلّها معلومة واضحة. أقول: أوّلًا: قد مرّ كراراً أنّ مقصود القوم في تعاريفهم للألفاظ هو بيان حقيقة الشيء أو ما يكون كالماهيّة في الامور الاعتباريّة فيكون التعريف حقيقيّاً، كما يدلّ عليه تصريحهم بأنّهم بصدد تعريف الحقيقة والماهيّة، وأنّ القيد الفلاني هو لإخراج كذا أو لادخال كذا تحفّظاً على عكس التعريف وطرده، وهكذا جميع التعاريف التي تذكر في العلوم لموضوعاتها وموضوعات مسائلها. ثانياً: المقصود من هذه التعاريف هو المبتدىء في هذه العلوم حتّى يعرف موضوعات المسائل التي يبحث عنها في العلم لا العلماء البارعون في هذه الفنون حتّى يقال: إنّهم أعرف بمفاهيم هذه الألفاظ، هذا بالنسة إلى الوجه الأوّل ممّا ذكره في كلامه. أمّا الوجه الثاني: ففيه: إن كان المراد منه عدم أخذ عنوان العام في لسان الآيات والرّوايات فهو كذلك، إلّاأنّه لا يستلزم عدم الحاجة إلى تعريف العام تعريفاً حقيقياً، لأنّ الداعي إلى تعريف الألفاظ الموجودة في علم الاصول ليس لأنّها مأخوذة في لسان الأدلّة، بل الداعي إنّما هو ترتّب سلسلة من الأحكام العقلائيّة أو العقليّة عليها في نفس هذا العلم (علم الاصول) كالأحكام التي تترتّب مثلًا على تعريف عنوان الاجزاء أو عنوان المشتقّ أو الحقيقة الشرعيّة والحقيقة اللغويّة، وكذلك سائر العناوين المطروحة في هذا العلم، وإن كان المراد إنكار انطباق أحكام على خصوص عنوان العام في نفس علم الاصول فهو ممنوع لأنّ بعض الأحكام يترتّب على نفس هذا العنوان كالبحث عن أنّه هل للعام صيغة تخصّه؟ أو أنّ العام حجّة قبل الفحص أم لا؟ وغيرهما من المباحث المنطبقة على عنوان العام.

الأمر الثاني: في أقسام العام

قد ذكروا للعام أقساماً ثلاثة: العام الافرادي (الاستغراقي) والعام المجموعي، والعام البدلي، أمّا الافرادي فهو ما يلاحظ فيه كلّ فرد موضوعاً مستقلًا للحكم كقوله: «أكرم كلّ عالم» فقد لوحظ فيه كلّ فرد من العالم موضوعاً مستقلًا لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده في تعلّق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى، لأنّ لكلّ فرد حكماً مستقلًا. وأمّا المجموعي فهو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحداً لحكم واحد بحيث يكون كلّ واحد من الافراد جزءاً من الموضوع، ويحصل الامتثال بالإتيان بجميع الأفراد، فلو أتى بها إلّاواحداً مثلًا لم يتحقّق الامتثال، وبعبارة اخرى: يكون المجموع من حيث هو المجموع مشمولًا للحكم، فيكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد، والإطاعة تحصل بالإتيان بالجميع والعصيان يحصل بترك أي فرد من الافراد. أمّا العام البدلي فهو ما يلاحظ فيه واحد من الأفراد على البدل موضوعاً للحكم كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنّه يحصل الامتثال فيه بإكرام واحد من العلماء وبعبارة اخرى: يكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد لكن الإطاعة تحصل بإتيان أي فرد من الأفراد. ولا يخفى عليك الثمرة التي تترتّب على الفرق الموجود بين هذه الأقسام خصوصاً في حنث النذر إذا تعلّق على عنوان عام، فإنّه لو نذر أحد مثلًا على أن يترك التدخين فإن كان الملحوظ فيه كلّ فرد من أفراد التدخين مستقلًا (أي على نحو العام الافرادي) يتحقّق الحنث بتعداد كلّ من الأفراد التي تحقّق في الخارج، ولا يوجب حنثه بالنسبة إلى فرد حنث سائر الأفراد، وإن كان الملحوظ المجموع من حيث المجموع (أي على نحو العام المجموعي) فله حنث واحد يحصل بالتدخين ضمن أي فرد من الافراد ويسقط سائر الافراد عن الوجوب، وإن كان الملحوظ ترك التدخين على نحو العام البدلي يحصل الوفاء بترك فرد من الأفراد ويتحقّق الحنث إذا

أتی بجمیع الأـفراد. بقی هنـا امور الأـمر الأوّل: فی أنّ تفاوت هـذه الأقسام الثلاثـة هل هو باعتبار الحکم أو باعتبار ذات انوار الأصول، ج۲، ص: ۷۶ العـام؟ ذهب المحقّق النـائینی رحمه الله إلی أنّ التفـاوت یکون باعتبـار الحکم لا بحسب الـذات، والنتیجـة عـدم إمکان تصوّر هـذه الأقسام قبل تصوّر الحکم، وذهب بعض إلی أنّ التفاوت بحسب الـذات وإنّ لنا ثلاث تصوّرات مختلفـة قبل ورود الحکم. أقول: الصـحیح هو الأوّل، لأنّ العام فی جمیع هذه الأقسام بمعنی واحد وهو الشـمول، وهذا المعنی موجود فی الثلاثة علی وزن واحد، والتفـاوت یحصـل بتصوّر الحکم المتعلّق به ولو إجمالًا، حتّی أنّ من یتوهّم أنّه یتصوّر کـلّ واحـد منهـا مسـتقلًا یتصوّر ابتـداءً (وبنحو الإجمال) حکماً ثمّ بملاک التفاوت فی أقسام ذلک الحکم یقسّم العام إلی أقسامه الثلاثـة کما یظهر عنـد التأمّل، والشاهد علی ذلک أنّـا نقوّم التفـاوت بین العام الاسـتغراقی والعام المجموعی بوحـدة الطاعـة والعصـیان فی أحـدهما وتعـدّدهما فی الآخر، وتعـدّد الطاعة والعصـیان ووحـدتهما تترتّبان علی اسـتغراقیّة الحکم ومجموعیته. إن قلت: کیف؟ ولکلّ واحد منها لفظ غیر ما للآخر، مثل کلمة «أی» للعموم البدلی وکلمة «کلّ» للعموم الاسـتغراقی. قلت: نعم ولکنّه أیضاً بملاحظة اختلاف کیفیة تعلّق الأحکام لأنّه لا یمکن تطرّق هذه الأقسـام إلّابهـذه الملاحظـة، کمـا یکون کـذلک فی باب الحروف، فإنّ الواضع فیه وضع الألفاظ لمعانیها بملاحظـة الأحکام المختلفة التی تتعلّق بها کما لا یخفی. الأمر الثانی: قال المحقّق النائینی رحمه الله: «لا یخفی أنّ فی عـدّ القسم الثالث (العموم البـدلی) من أقسام العموم مسامحة واضـحة، بداهة أنّ البدلیّة تنافی العموم فإنّ متعلّق الحکم فی العموم البدلی لیس إلّافرداً واحداً، أعنی به الفرد المنتشـر وهو لیس بعام، نعم البدلیّـة عامّة، فالعموم إنّما هو فی البدلیّة لا فی الحکم المتعلّق بالفرد علی البدل» «۱». أقول: لا یصحّ التفکیک بین البدلیّـة ومتعلّق الحکم، لأنّ المتعلّق فی العموم البـدلی هو نفس البدلیّة لا شـیء آخر، وبالنتیجة یکون لمتعلّق الحکم هنا أیضاً شـمول، لکن شـمول کلّ شیء بحسبه، وهو فی هذا العموم کفائیّة إتیان المأمور به ضمن أیّ فرد من الأفراد، ولا وجه لأن نتوقّع تلوّنه فی جمیع الأشیاء بلون واحد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۷۷ إن قلت: إذاً لا فرق بین العام البـدلی والمطلق. قلنا: الفرق بینهما إنّ الشـمول والبـدلیّة فی الأـوّل یسـتفاد من اللفـظ وهو لفظ «أیّ» مثلًا، وأمّا فی المطلق فالشـمول فیه إنّما یسـتند إلی مقـدّمات الحکمـة کما لا یخفی. الأمر الثالث: إذا شکّ فی أنّ المراد من العموم هل هو اسـتغراقی أو مجموعی کما إذا نذر علی أن یترک التدخین مثلًا ثمّ شکّ فی أنّه نذر علی نهـج العموم الاسـتغراقی أو المجموعی قـال المحقّق النـائینی رحمه الله: إنّ الأصل یقتضـی کونه اسـتغراقیاً لأنّ العموم المجموعی یحتاج إلی اعتبار الامور الکثیرة أمراً واحداً، لیحکم علیها بحکم واحد وهذه عنایة زائدة تحتاج إفادتها إلی مؤونة زائدة. والجواب عنه یتمّ بذکر أمرین: الأوّل: إنّ المؤونة الزائدة فی خصوص أحدهما دون الآخر تتصوّر فیما إذا کان أحد العامّین لا بشـرط والآخر بشـرط لا کما أنّه کذلک فی المطلق والمقیّد. وأمّا إذا کان أحدهما بشـرط شـیء والآخر بشـرط لا فالعنایة الزائدة موجودة فی کلیهما کما لا یخفی، وفی مـا نحن فیه نحتـاج فی العموم الاسـتغراقی أیضـاً إلی لحـاظ کـلّ فرد من الأـفراد مسـتقلًا عن غیره، أی لحاظ کلّ فرد من الأفراد فی العموم الاسـتغراقی مشروط بعدم لحاظ الغیر معه فیکون بشرط لا. وإن شئت قلت: إنّه مشروط بشرط الاستقلال، فیکون هو أیضاً بشرط شیء، فلا فرق بین الاستغراقی والمجموعی فی هذه الحیثیّة، والنتیجة حینئذٍ إجمال الدلیل وعدم إمکان التمسّک بالاصول اللفظیّـة، نعم یتصوّر الشکّ هذا بالنسـبة إلی لفظ «کلّ» فی اللغة العربیّة حیث إنّه فیها مشترک بین المجموعی والاسـتغراقی بخلافه فی اللغـة الفارسـیّة حیث وضـع فیهـا بـإزاء کـلّ واحـد من المعنیین لفـظ خـاصّ، فوضـع لفـظ «همه» للعـام المجمـوعی ولفـظ «هو» للعـام الاسـتغراقی، نعم قد یستعمل لفظ «همه» للافرادی أیضاً. مضافاً إلی أنّ کلمة «کل» فی لغة العرب فی الاستغراقی أکثر من استعمالها فی المجموعی، ولعلّ کثرة الاسـتعمال هـذه توجب ظهوراً لها فی العموم الاسـتغراقی، والشاهد علی الکثرة ملاحظة اسـتعمالات هذا اللفظ فی القرآن الکریم وهی بالغة إلی ثلاثمائة وخمس وعشـرین (۳۲۵) مرّة فإنّه اسـتعمل فی جمیع الموارد إلّانادراً فی العموم الاستغراقی کمـا لاـ یخفی علی المتتبّع فیهـا، وبهـذا یظهر إمکان التمسّک بأصل لفظی فی المقام لکن لا کما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله انوار الأصول، ج۲، ص: ۷۸ بل بأن نقول: إنّ لفظ «کلّ» صار حقیقـة فی العام الاسـتغراقی ولابدّ لاسـتعماله فی المجموعی إلی نصـب قرینة، وحین الشکّ فیها نرجع إلی معناه الحقیقی وهو العموم الاستغراقی. الثانی: أنّ ما أفاده قدس سره یتصوّر فیما إذا کان الدالّ علی

العموم لفظاً من ألفاظ العموم، أمّا إذا اسـتفدنا العموم من دليل لبّى فلا يمكن التمسّك بأصل لفظى وحينئذٍ إذا شـككنا فى أنّ العموم اسـتغراقى أو مجموعى يكون المرجع هو الأصل العملى، وقـد توهّم بعض أنّه هو أصل البراءة لأنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشـكّ فى الشـرطيّة والجزئيّـة (فهو فى الواقع شكّ فى اشتراط الجميع بالجميع) والأصل فيهما هو البراءة كما قرّر فى محلّه. لكن الإنصاف أنّ الأصل فى مثل هـذه الموارد قاعـدة الاشـتغال لأنّ البراءة تجرى فيما إذا كان فى البين قدر متيقّن وشـككنا فى وجوب الزائد عنه، وأمّا فى المقـام فيكون أصل تعلّق الوجوب بجميع الأفراد يقينياً وإنّما الشكّ فى كيفيـة التعلّق، كما إذا شـككنا فى شـهر رمضان مثلًا فى أنّ كـلّ يوم من أيّامه يكون الصّيام فيه واجباً مستقلًا أو يكون مشـروطاً بإتيان الباقى فيكون المجموع واجباً واحـداً؟ مع كون أصل تعلّق الوجوب بكلّ فرد يقينياً، فحينئـذٍ الأصل هو قاعدة الاشـتغال لا البراءة كما لا يخفى. هذا إذا كان العبد قادراً على إتيان الجميع، أمّا إذا كان قادراً على بعض دون بعض من بداية الأمر كما إذا قال المولى أكرم العلماء وكان الإكرام واجباً موسّعاً والعبد لا يقدر على إكرام الجميع من أوّل الأـمر فالأصـل هو البراءة، لأنّه إن كان الوجوب على نهـج العام المجموعى يكون التكليف ساقطاً، وإن كان اسـتغراقياً يكون وجوب البعض المقدور عليه ثابتاً، فيصير الشكّ بالنسبة إلى وجوب البعض الآخر بدويّاً، والأصل عندئذ هو البراءة، وأمّا إذا كان قادراً على الجميع من البداية فطرأ العجز بعد ثبوت التكليف فالأصل هو الاستصـحاب إذا لم يصل البعض غير المقدور إلى حدّ يوجب خروج موضوع المستصحب عن الوحدة العرفيّة وكانت وحدة الموضوع محفوظةً.

الأمر الثالث: فى الفرق بين العام والمطلق

ما هو الفرق بين العام والمطلق مع أنّ المطلق أيضاً ينقسم إلى قسـمين: إطلاق شـمولى اسـتغراقى وإطلاق شـمولى بـدلى، والأوّل نحو قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» والثانى كقولك «أكرم عالماً»؟ المشهور بين الأعلام كما عرفت أنّ التفاوت بينهما أنّ العام يستفاد الشمول فيه من اللفظ، وأمّا فى المطلق فيسـتفاد الشـمول من مقدّمات الحكمة، نعم قد خالف فى ذلك فى التهذيب بعد أن نقل هذا الفرق من بعض الأعـاظم ومنع عن ذلك أشـدّ المنع، وحاصل كلامه: إنّ العام والمطلق يفترقان حقيقـة ولهما مفهومان متفاوتان لأنّ العام يشـمل جميع الأفراد، وأمّا المطلق فليس له شـمول بل هو عبارة عن أنّ تمام موضوع الحكم هو الطبيعة لا بشـرط ولا ينظر فيه إلى الفرد أصلًا، ففى قولك «أعتق رقبـة» يكون النظر كلّه إلى طبيعة الرقبة فقط من دون ملاحظة أفرادها، نعم يلاحظ الفرد ويتوجّه إليه لانطباق الطبيعة عليه. أقول: هيهنـا نكتتـان يجب الالتفـات إليهما: إحـداهما: إنّ الطبيعـة الملحوظـة فى كلامه هل هى الطبيعـة الموجودة فى الـذهن أو الطبيعـة الموجودة فى الخارج؟ فإن كان المقصود الطبيعة الموجودة فى الذهن فهى ليست مطلوبة للمولى بلا إشـكال، وإن كان المراد الموجودة فى الخـارج فيلاحـظ الفرد حينئـذٍ وينظر إليه لاـ محالـة كمـا لا يخفى. ثانيهما: إنّا لا نفهم معنى الانطباق فى كلامه، فإمّا أن يكون الفرد الذى تنطبق عليه الطبيعة مأموراً به أو لا يكون، والأوّل يستلزم الحكم بأنّ الطبيعة إنّما لوحظت بما هى مرآة إلى الخارج لا بمـا هى هى، والثانى يسـتلزم كون الطبيعـة بما هى هى مقصودة، وهو كماترى، لأنّ الطبيعـة بما هى هى مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج لا تكون منشأً للأثر ولا تترتّب عليها المصالح والمفاسد حتّى يريدها المولى أو يكرهها ويأمر بها أو ينهى عنها.

الأمر الرابع: فى أنّ للعموم صيغة تخصّه

اشارة

ويستدلّ له بالتبادر فإنّه لا إشكال فى أنّ المتبادر من ألفاظ من قبيل لفظ «كلّ» العموم. انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۰ ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بحكمـة الوضع فبما أنّ الحكمـة فى وضع الألفاظ رفع الحاجات اليوميّة للناس فلا بدّ من وضع لفظ أو ألفاظ تدلّ على العموم

لأنّ من جملة تلك الحاجات الحاجة إلى لفظ يدلّ على مقصود عام. أضف إلى ذلك: أنّ الخصوص ليس له حدّ خاص ومرتبة معيّنة كى يمكن الالتزام بوضع هذه الألفاظ لذلك الحدّ، بل إنّه يؤدّى ويستفاد من طريق تخصيص العام فلا يمكن بيان الخاصّ بدون بيان العام، إذن فلا بدّ من وضع ألفاظ للعام لكى يخصّص ويصير طريقاً إلى بيان الخاصّ. واستدلّ للخصم أى لوضع هذه الألفاظ للخاصّ بوجهين عقليين. الأوّل: أنّ إرادة الخصوص ولو فى ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط، وجعل اللفظ حقيقة فى المعنى المتيقّن أولى من جعله حقيقة فى المعنى المحتمل. الثانى: إنّه قد اشتهر التخصيص وشاع حتّى قيل «ما من عام إلّاوقد خصّ» الحاقاً للقليل بالعدم مبالغة، والظاهر يقتضى كون اللفظ حقيقة فى الأشهر الأغلب تقليلًا للمجاز. أقول: كلا الدليلين لا- يخلو من لا- الضعف جدّاً. أمّا الأوّل: فلأنّ كون إرادة الخصوص متيقّناً لا يوجب اختصاص الوضع به بل لابدّ فى وضع اللفظ من ملاحظة وجود الحاجة وعدمه، والإنصاف أنّ هذا الاستدلال بهذا البيان فى غاية الضعف. أمّا الدليل الثانى: فلأنّه يتفرّع ويتوقّف على إيجاب التخصيص التجوّز وكون العام مجازاً فى الباقى وسيأتى خلافه، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كونه مجازاً فلا محذور فى كثره المجاز إذا كان المجاز بالقرينة وكان التخصيص مورداً للحاجة. إلى هنا تمّت الامور التى كان ينبغى ذكرها مقدّمة وأمّا البحث عن مسائل العام والخاصّ فيقع ضمن فصول: انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۱

الفصل الأول ألفاظ العموم

اشارة

وتنبغى الإشارة مقدّمة إلى أنّ البحث فيها لغوى لا اصولى لكن يذكر فى علم الاصول لعدم استيفاء البحث عنه فى محلّه. وكيف كان قد وقع النزاع فى ألفاظ العموم بين القوم بالنسبة إلى أربعة ألفاظ: ۱- النكرة فى سياق النفى أو النهى. ۲- لفظة كلّ وما شابهه مثل جميع وكافّة وقاطبة. ۳- الجمع المحلّى باللام نحو «العلماء» و «الملائكة» و «المؤمنون». ۴- المفرد المحلّى باللام مثل البيع والإنسان.

أمّا الأوّل: أمّا النكرة فى سياق النفى أو النهى

فقد يقال بأنّها تدلّ على العموم ولعلّه هو المشهور، كقول المولى «لا تعتق رقبة» وكقولك «ما جاءنى أحد»، واستدلّ له بأنّ مدلول النكرة هو طبيعة الأفراد، ولا تنعدم الطبيعة إلّا بانعدام جميع أفرادها، وذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض كلماته أنّ دلالتها على العموم موقوفة على أخذها مرسلة لا مبهمة، أى إذا أحرز إرسالها بمقدّمات الحكمة، فلا بدّ فى استفادة العموم منها من إجراء مقدّمات الحكمة، واستشهد بأنّه لو لم تكن الطبيعة مطلقة بل كانت مقيّدة لم يقتض دخول النفى عليها عموم النفى لأفراد الطبيعة المطلقة، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيّد فقط، كما إذا قال «لا تكرم الفاسق الاموى» فإنّه لا يقتضى نفى وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعة الفاسق بل عن أفراد الفاسق الأموى فقط، وكذلك لو كانت الطبيعة مهملة فلا يقتضى دخول النفى عليها إلّااستيعاب السلب للأفراد المتيقّنة لا مطلق الأفراد، مع انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۲ أنّه لو قلنا بعدم اشتراط دلالتها على العموم بالإرسال والإطلاق واستفادة العموم من النكرة من دون إجراء مقدّمات الحكمة لدلّت على العموم فى صورة التقييد أو الإهمال أيضاً. وقال فى التهذيب ما حاصله: إنّ الطبيعة تنتفى بانتفاء الفرد كما توجد بوجوده ولا يحتاج انتفائها إلى انتفاء جميع الأفراد، لأنّ الفاظ النفى والنهى وضعت لنفى مدخولها أو الزجر عنه، والمدخول فى ما نحن فيه هو اسم الجنس، وهو موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط، فلا دلالة فيها على نفى الافراد التى هى المناط فى صدق العموم، ولا وضع على حدة للمركّب، وقولنا: اعتق رقبة. وقولنا: لا تعتق رقبة سيّان فى أنّ الماهيّة متعلّقة للحكم وفى عدم الدلالة على الأفراد وفى أنّ كلّاً منهما محتاج إلى مقدّمات الحكمة حتّى يثبت أنّ ما يليه تمام الموضوع، نعم هذا ممّا يقتضيه البرهان، وأمّا العرف فيفرّق بين الموردين ويحكم بأنّ المهملة توجد بوجود فرد مّا وتنعدم بعدم جميع الأفراد «۱».

أقول: الأولى فی کلّ بحث سلوک الطریق اللائقة به، ففی مباحث الألفاظ لابدّ من الرجوع إلی التبادر والمتفاهم العرفی لا إلی وجوه فلسفیّة وتدقیقات عقلیّة، وکذلک لابدّ من ملاحظة تراکیبها کما تلاحظ مفرداتها، وفی المقام یجب الفات النظر إلی ترکیب قول العربی بعد أن سرق ماله مثلًا: «لم یبق منه شیء» أو قوله تعالی حکایة قول بلقیس: «ما کنت قاطعة أمراً حتّی تشهدون) أو کلمة «لا إله إلّااللَّه» وهکذا قوله «ولا- تضاروهنّ ...» فهل یتبادر منها العموم أو لا؟ الإنصاف أنّ ترکیب النکرة فی سیاق النفی أو النهی فی أمثال هذه التراکیب یتبادر منه العموم من دون حاجة إلی مقدّمات الحکمة، کما یشهد له الوجدان أیضاً.

أمّا الثانی: لفظة کلّ وما شابهها

فقد یقال فیها أیضاً أنّ دلالتها علی العموم واستیعاب المدخول یتمّ بمعونة مقدّمات الحکمة المحرزة بها سعة المدخول وإرساله، واستشهد لذلک بعدم دلالتها فی صورة تقیید مدخولها علی أزید من المقدار المقیّد فقولک: «أکرم کلّ رجل عالم» یدلّ علی إکرام الرجال العدول فقط لا- مطلق الرجال. انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۳ وقد یقال بأنّها ظاهرة فی العموم من دون حاجة إلی مقدّمات الحکمة وهو الصحیح کما قال به فی المحاضرات- ولنعم ما قال-: «إنّ لفظة «کلّ» أو ما شاکلها تدلّ بنفسها علی إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصیّة فیه ولا یتوقّف ذلک علی إجراء المقدّمات، ففی مثل قولنا «أکرم کلّ رجل» تدلّ لفظة «کلّ» علی سرایة الحکم إلی جمیع من ینطبق علیه الرجل من دون فرق بین الغنی والفقیر والعالم والجاهل وما شاکل ذلک، فتکون هذه اللفظة بیان علی عدم أخذ خصوصیّة وقید فی مدخولها» «۱».

أمّا الثالث: الجمع المحلّی باللام

فاستدلّ لدلالته علی العموم بالتبادر أوّلًا، وبوجه عقلی ثانیاً، وهو أنّ الجمع له عرض عریض ومصادیق کثیرة، واللام للتعریف، ولا إشکال فی أنّ المتعیّن من مصادیق الجمع ومراتبه إنّما هو أقصی المراتب، وغیره لا تعیّن له حتّی أدنی المراتب، ونتیجة ذلک أن لا یستفاد العموم لا- من اللام ولا- من نفس الجمع بل یستفاد من تعریف الجمع بأقصی مراتبه. إن قلت: إنّ أدنی المراتب وهو الثلاث أیضاً متعیّن. قلنا: بل إنّه نکرة بالنسبة إلی ما ینطبق علیه من الأفراد، ولذلک یعقل السؤال فی قولنا: «جاءنی ثلاث نفرات» بقولک: «أی ثلاث نفرات؟» حیث یمکن صدقه علی کلّ ثلاثة ثلاثة من الأفراد خلافاً لأقصی المراتب، فالمتعیّن فی الخارج بحیث لا یکون مردّداً بین شیئین أو أشیاء إنّما هو مجموع الأفراد دون غیره من مراتب الجمع. أقول: أمّا الوجه العقلی فیمکن النقاش فیه بما مرّ من عدم تطرّق الوجوه العقلیّة والتحلیل العقلی فی مباحث الألفاظ کما ذکرنا آنفاً أیضاً بل لابدّ فیها من ملاحظة ما یتبادر منها عرفاً. هذا أوّلًا. وثانیاً: أنّ المرتبة العلیا من مراتب الجمع لا بشرط بالنسبة إلی التعریف والتنکیر، فلا یصدق علیها إنّها معرفة أو نکرة لأنّ المقسم للمعرفة والنکرة هو اسم الجنس المفرد کما لا- یخفی، فلا- یقال مثلًا أنّ «کلّ عالم» أو «جمیع العلماء» معرفة أو نکرة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۴ أمّا التبادر فهو تامّ مقبول فلا- یبعد تبادر العموم من الجمع المحلّی باللام کما لا إشکال فی إرادة الجنس منه بمؤونة القرینة فی کثیر من الموارد، کقولنا: «سَلِ العلماء ما شئت» أو «اختر المؤمنین للُاخوّة» أو «شارک الأخیار» حیث إنّ تناسب الحکم والموضوع فیها یقتضی أن لا- یکون السؤال عن جمیع العلماء واختیار جمیع المؤمنین للُاخوّة ومشارکة جمیع الأخیار. کما لا یخفی. وعلی أی حال المتبادر من الجمع المحلّی باللام فی صورة فقد القرینة هو العموم ولا حاجة فیه إلی إجراء مقدّمات الحکمة.

أمّا الرابع: المفرد المحلّی باللام

فقال بعض بدلالته علی العموم، ویستدلّ لها أوّلًا: باتّصافه أحیاناً بالجمع کقوله: «أهلک الناس الدرهم البیض والدینار الصفر». وثانیاً: بوقوعه مستثنی منه کقوله تعالی: «إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا ...». وثالثاً: ما مرّ فی الجمع المحلّی باللام من أنّ اللام

للتعریف، والمعرفة هی أقصی المراتب. واجیب عنه: بأنّ التوصیف بالجمع فی موارد معدودة محدودة لا ینافی عدم کونه حقیقة فی الجمع لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقة والمجاز، وهکذا وقوعه مستثنی منه فی بعض الموارد، وأمّا الوجه الثالث: فقد عرفت بطلانه فی الجمع المحلّی باللام فکیف بالمفرد، والإنصاف أنّه لا یستفاد من المفرد المحلّی باللام- لولا وجود القرینة- عموم.

الفصل الثانی حجّیة العام المخصّص فی الباقی

وهی مسألة یکثر الابتلاء بها، لأنّ العمومات غالباً مخصّصة مع أنّ رحی الاجتهاد تدور علی العمل بها فیشکل الأمر لو لم یکن العام المخصّص حجّة فی الباقی. وفیها ثلاثة أقوال: الأوّل: ما ذهب إلیه المشهور من الإمامیّة کما أنّ الظاهر ذهاب المشهور العامّة إلیه وهو کون العام حجّة فی الباقی مطلقاً سواء کان المخصّص متّصلًا أم منفصلًا. الثانی: عدم الحجّیة مطلقاً کما نسب إلی بعض العامّة. الثالث: التفصیل بین المتّصل والمنفصل فیکون حجّة فی الأوّل دون الثانی. ثمّ إنّ هذه المسألة مبتیّة علی مسألة اخری لابدّ من تقدیمها علیها، وهی «هل العام حقیقة فی الباقی فیکون حجّة فیه بلا إشکال أو لا؟» فنقول: قد نقل فیها صاحب الفصول ثمانیة أقوال، ولا یهمّنا ذکرها بتمامها إلّاثلاثة منها، وهی القول بالحقیقة مطلقاً، والقول بالمجاز مطلقاً، والقول بالتفصیل بین المتّصل والمنفصل وکونه حقیقة فی الأوّل ومجازاً فی الثانی. والأوّل هو ما ذهب إلیه کثیر من المتأخّرین، واستدلّ له بأنّ التخصیص یکون فی الإرادة الجدّیة لا الإرادة الاستعمالیّة ولا إشکال فی أنّ المدار فی الحقیقة والمجاز هی الإرادة الاستعمالیّة. توضیح ذلک: ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله وجماعة اخری ممّن تبعه إلی أنّ للمتکلّم فی کلّ کلام إرادتین إرادة جدّیة وإرادة استعمالیّة، وهما تارةً تتوافقان واخری تتخالفان (وإن کان قد یتوهّم فی بدو النظر أنّ للمتکلّم إرادة واحدة) ویستکشف هذا من الکنایات فی الجمل الإخباریّة، ومن الأوامر الإمتحانیّة فی الجمل الإنشائیّة حیث إنّ فی کلّ واحد منهما توجد انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۶ إرادتان إرادة استعمالیّة وإرادة جدّیّة، ففی الکنایات إذا قیل مثلًا «زید کثیر الرماد» نری بوضوح وجود إرادتین لأنّ کلّ واحد من لفظی «زید» و «کثیر الرماد» استعمل فی معناه الحقیقی بلا شکّ، لکنّه لم یردّه المتکلّم جدّاً کما هو المفروض، بل المراد الجدّی منهما هو سخاوة زید، فالإرادة الاستعمالیّة تعلّقت بما وضع له اللفظ واستعمل فیه، والإرادة الجدّیة تعلّقت بشیء آخر خارج عن دائرة الوضع والاستعمال، وهو سخاوة زید، فتخالف الإرادتان وإفترقتا، وکذلک فی الأوامر الإمتحانیّة، لأنّ الطلب الظاهری فیها تعلّق بذبح إسماعیل مثلًا فی قصّة إبراهیم علیه السلام، لکن المراد الجدّی فیها هو إمتحان إبراهیم علیه السلام کما لا یخفی. وبالجملة، إنّ هیهنا ثلاث نکات لابدّ من الالتفات إلیها والتوجّه بها: الاولی: إنّ الأصل الأوّلی العقلائی اللفظی فی باب الألفاظ هو تطابق الإرادتین وقد سمّی هذا بأصالة الجدّ، ولا إشکال فیه. الثانیة: إنّه لا تختلف الإرادتان إلّالنکتة وداعٍ یدعو إلیه. الثالثة: إنّ المدار فی الحقیقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالیّة لا الجدّیة، ولذلک یعدّ الاستعمال فی الکنایات استعمالًا حقیقیاً، لأنّ الإرادة الاستعمالیّة فیها تتعلّق بالمعنی الموضوع له کما مرّ، والتصرّف إنّما وقع فی الإرادة الجدّیة، وهذا هو الفرق بینها وبین المجازات بناءً علی مذاق المشهور من أنّ المجاز إنّما هو فی الکلمة لا فی الأمر العقلی الذی هو المختار. إذا عرفت هذا فاعلم: قد ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی کون العام حقیقة فی الباقی مطلقاً سواء کان المخصّص متّصلًا أم منفصلًا، أمّا فی المتّصل فاستدلّ بأنّه إذا کان المخصّص متّصلًا بالعام تستعمل أداة العموم حینئذٍ فیما هو معناها الحقیقی من استغراق تمام أفراد المدخول، غایة الأمر إنّ دائرة المدخول مضیّقة من جهة التقیید، فلا یتحقّق إخراج بالنسبة إلی أداة العام لکی نبحث فی أنّه هل هو حقیقة فی الباقی أو لا؟ وأمّا فی المنفصل فاستدلّ بأنّه وإن تحقّق فیه الإخراج بالنسبة إلی أداة العام إلّاأنّ ظهورها فی العموم یکون دلیلًا علی استعمالها فی العموم لا فی الخصوص، أی تعلّقت الإرادة الاستعمالیّة بالعموم، ویکون الخاصّ قرینة علی إرادة الخصوص لبّاً وجدّاً، وما تعلّقت بالخصوص إنّما هو الإرادة الجدّیة فقط، والمدار فی الحقیقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالیّة لا الجدّیة (انتهی). وأورد علیه المحقّق النائینی رحمه الله: بأنّ «الإرادة الاستعمالیّة إن ارید بها إرادة إیجاد المعنی انوار الأصول، ج۲،

ص: ۸۷ البسيط العقلانى باللفظ بحيث كان اللفظ والإرادة مغفولين عنهما حين الاستعمال، فهذه بعينها هى الإرادة الجدّية التى بها يتقوّم استعمال اللفظ فى معنى مّا، وإن اريد بها الإرادة الهزليّة المقابلة للإرادة الجدّية والداعية إلى إرادة إيجاد المعنى باللفظ فهى وإن كانت لا تنافى استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له لوضوح أنّ الاستعمال الحقيقى لا يدور مدار كون الداعى إلى الاستعمال هو خصوص الإرادة الجدّية إلّاأنّه لا يعقل الالتزام بكون الداعى إلى استعمال العمومات الواردة فى الكتاب والسنّة فى معانيها هى الإرادة الهزليّة» «۱». ثمّ إنّه تصدّى لحلّ المسألة بطريق آخر يرجع بالمآل إلى ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من تعدّد الدالّ والمدلول، فقال: «إنّ أداة العموم لا تستعمل إلّافى ما وضعت له كما أنّ مدخولها لم يستعمل إلّافيما وضع له، أمّا عدم استعمال المدخول إلّافى نفس ما وضع له فلأنّه لم يوضع إلّا لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة، ومن الواضح أنّه لم يستعمل إلّافيها وإفادة التقييد بدالّ آخر لا تنافى استعمال اللفظ فى نفس الطبيعة المهملة كما هو ظاهر، وأمّا عدم استعمال الأداة إلّافيما وضعت له فلأنّها لا يستعمل أبداً إلّافى تعميم الحكم لجميع أفراد ما اريد من مدخولها، غاية الأمر أنّ المراد من مدخولها ربّما يكون أمراً وسيعاً واخرى يكون أمراً ضيّقاً، وهذا لا يوجب فرقاً فى ناحية الأداة أصلًا» «۲». أقول: يرد عليه: أوّلًا: إنّ كلا المعنيين اللذين ذكرهما فى تفسير المراد من الإرادة الاستعماليّة غير مقصود فى المقام، بل المراد منها هنا أنّ اللفظ تارةً يستعمل فى معناه الموضوع له ويريد به المتكلّم تفهيم المخاطب لتمام معناه من دون أن تكون إرادته ناشئة عن كون الحكم المجعول على عنوان ذلك اللفظ ثابتاً له واقعاً بل هى ناشئة من غرض آخر، واخرى يكون الغرض تفهيمه، وهذا مقدّمة له. ثانياً: ما مرّ فى باب دلالات الألفاظ من الإشكال المبنائى، وهو أنّ دلالة اللفظ ترجع إلى الحكاية والعلّامة لا- إلى الإيجاد والإنشاء إلّافى بعض الألفاظ مثل أداة التمنّى والترجّى كما مرّ بيانه هناك. (وفى كلامه إشكال آخر ستأتى الإشارة إليه). انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۸ وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله (من الفرق بين المتّصل والمنفصل وأنّ العام فى المخصّص المتّصل باقٍ على عمومه واستعمل فى استغراق تمام الأفراد وإنّما تحقّق التقييد والإخراج بالنسبة إلى خصوص المدخول، وإنّ فى المنفصل وإن حصل الإخراج بالنسبة إلى العام إلّاأنّه تعلّق بالإرادة الاستعماليّة لا الجدّية). فيرد عليه: أوّلًا: أنّه حصر لتخصيص المتّصل فى الوصف وما يشبهه من القيود الراجعة إلى الموضوع، مع أنّ التخصيص بكلمة «إلّا» أيضاً تخصيص متّصل وهو قيد للحكم لا- للموضوع. نعم، إنّها ترجع إلى الموضوع فى خصوص الأعداد كما مرّ، ففى قوله تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً» يرجع قيد «إلّا خمسين» إلى كلمة «الف سنة» لا إلى «لبث» وأمّا فى غير الأعداد فلا إشكال فى رجوعه إلى الحكم، والشاهد على ذلك تصريحهم بأنّ كلمة «إلّا» بمعنى «استثنى» لا بمعنى كلمة «غير» حتّى يكون وصفاً. إن قلت: لو كان الأمر كذلك فما هو الحكم فى العام المخصّص بكلمة إلّا؟ قلنا: لا فرق بينه وبين التخصيص بالمنفصل، فكما أنّ التخصيص بالمنفصل إخراج عن خصوص الإرادة الجدّية، والعام فيه باقٍ على عمومه بالنسبة إلى الإرادة الاستعماليّة فكذلك فى التخصيص المتّصل بكلمة «إلّا». إن قلت: لو كان القيد راجعاً إلى خصوص الإرادة الجدّية، والعام استعمل فى عمومه واستغراقه فلماذا لم يبيّن المولى مراده الجدّى ابتداءً؟ وما هو الداعى فى استعماله العام فيما لم يردّه جدّاً؟ قلنا: يتصوّر لذلك فوائد كثيرة: الاولى: كونه فى مقام ضرب قاعدة للتمسّك بها فى الموارد المشكوكة. الثانية: عدم إمكان بيان الباقى بدون الاستثناء لعدم عنوان أو اسم له، كأن لا يكون للقوم غير زيد عنوان يختصّ بهم كى يرد الحكم عليه، فلا بدّ حينئذٍ من استثناء القوم بكلمة «إلّا زيد». الثالثة: التأكيد وبيان الشأن الذى تقتضيه البلاغة والفصاحة أحياناً كما فى قوله تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً» فالفرق بين هذا التأكيد الذى يوجد فى التعبير انوار الأصول، ج۲، ص: ۸۹ ب «الف سنة» وبين قولنا «فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة» واضح. وثانياً: الحقّ عدم تعارف التخصيص بالمنفصل بين العرف والعقلاء، بل إنّهم يحملونه على التناقض، فإذا قال أحد: «بعت جميع كتبى»، ثمّ قال بعد مدّة: «لم أبع كتابى هذا وذاك» أو قال: «أدّيت جميع ديونى» ثمّ قال بعد مدّة: «بقى علىّ كذا وكذا من الديون» يحكم العرف بأنّه نقض كلامه وكذب فيه. ويشهد لما ذكرنا بعض الرّوايات التى عومل فيها العام والخاص المنفصل معاملة التناقض والتعارض، وهو مكاتبة محمّد بن عبداللّه بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام- حيث ورد فيها أنّه قال عليه السلام: «فى الجواب عن ذلك

حـديثان أمّا أحـدهما فإذا انتقل من حاجـة إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السـجدة الثانيـة وكبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشـهّد الأوّل يجرى هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» «۱». فإنّ ذيل هـذا الخبر وهو جملة «وبأيّهما أخذت ...» يدلّ على أنّ الإمام عليه السـلام عامل الحديثين معاملة المتعارضـين مع أنّهما من قبيل العام والخاصّ. إن قلت: كيف اكتفى الإمام عليه السـلام فى مقام الجواب بنقل روايتين متعارضتين مع أنّه منبع الأحكام وهو عـالم بواقعها؟ قلت: كان عليه السـلام فى مقام إعطاء قاعـدة كلّيـة يمكن تطبيقها فى سائر موارد التعارض بين الخبرين عنـد عـدم إمكان الوصول إليه فى غيبته. هـذا- لكن لا يخفى أنّ للشارع المقنّن المشـرّع كسائر العقلاء فى مقام التقنين عرفاً خاصّاً لا يعامل العام والخـاصّ معاملـة التعـارض، لأنّ تدريجيّـة بيـان الأحكـام والقوانين تقتضـى أن يبيّنهـا أوّلًا بشـكل العام أو المطلق ثمّ يأتى بعـد ذلك بالمخصّـص أو المقيّـد فى ظرفه الخاصّ، ولا يحكم العرف والعقلاء عنـد ملاحظـة هـذه السـيرة وهـذا المقام بالتناقض والتنافى كما لا يخفى. إن قلـت: فكيـف حكـم بـه الإمـام عليـه السـلام فى مكاتبـة الحميرى؟ قلنـا: لخصوصـيّة فى المسـتحبّات، وهى أنّ العمومـات والخصوصـات فيها تحمل على بيان انوار الأصول، ج ۲، ص: ۹۰ مراتب الاسـتحباب وتعدّد المطلوب. هذا كلّه فى البحث عن أنّ العام هل هو مجاز فى الباقى أو حقيقـة حيث ذكرناه بعنوان المقدّمـة لمسألـة اخرى، وهى أنّ العام هل هو حجّة فى الباقى أو لا؟ فنرجع إلى البحث فيهـا ونقـول- ومن اللّه نسـتمدّ التوفيـق والهدايـة-: أمّـا بنـاءً على مبنى المحقّق الخراسـانى رحمه الله من رجوع التخصـيص فى المتّصـل إلى تقييـد المـدخول ومن تعلّقه بخصوص الإرادة الاسـتعماليّة فى المنفصـل فالأمر واضـح، لأنّه لا إشـكال حينئـذٍ فى تطابق الإرادتين بالنسبة إلى غير أفراد المخصّص فيكون العام حجّة فيها، وأمّا بناءً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله من تقييد المدخول فى المتّصـل والمنفصـل كليهمـا فالأـمر أوضـح كمـا لاـ يخفى، وكـذلك بنـاءً على مـا اخترناه من بقاء الإرادة الجدّيـة على حالها فى كلا القسـمين وتخصـيص خصوص الإرادة الاسـتعماليّة، حيث إنّ العام على هذه المبانى ليس مجازاً فى الباقى، فلا إشكال حينئذٍ فى كونه حجّة فيه. أمّا إذا قلنا بكونه مجازاً فيه فقال بعض أيضاً بأن العام حجّة فى الباقى، ولإثباته طريقان: الأوّل: طريق المشـهور وهو أنّ الباقى أقرب المجازات، فيحمل اللفظ عليه إذا علم أنّه لم يستعمل فى معناه الحقيقى. الثانى: طريق شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله وهو أنّ دلالـة العـام على كـلّ فرد من أفراده غير منوطـة بـدلالته على فرد آخر من أفراده، فإذا لم يـدلّ على فرد لخروجه عنه بـدليل خاصّ لم يستلزم عـدم دلالته على بقيّـة الأفراد ولو كانت دلالته على الباقى مجازاً، فإنّ كونه مجازاً ليس من ناحيـة دخول فرد أجنبى بل بسـبب خروج فرد من أفراده، فالمقتضـى لحمـل العـام على البـاقى موجود والمـانع مفقود أيضاً، لأنّ المانع ليس إلّاالمخصّـص، ولا مخصّـص إلّابالنسبة إلى ما علم خروجه بدليل خاصّ، ولو فرض الشكّ فى وجود مانع آخر غير المخصّص المعلوم فهو مرفوع بالأصل، فإذا كان المقتضـى وهو دلالـة العـام موجوداً والمـانع عنه وهو المخصّـص الآـخر مفقوداً ولو بالأصـل- وجب الحمل على الباقى. أقول: حاصـل كلامه قدس سره بالنسبة إلى وجود المقتضى هو أنّ هنا دلالات متعدّدة، كما عبّر عنه المحقّق العراقى رحمه الله بأنّ الحكايات متعدّدة بتعدّد المحكى وإن كان الحاكى واحداً. واستشـكل عليه بأنّ تعدّد المحكى والمدلول لا يوجب تعدّد الحكاية والدلالة بعد كون انوار الأصول، ج ۲، ص: ۹۱ الحـاكى والـدالّ واحـداً، فلفـظ العـام بعنوان واحـد وحكايـة واحـدة يحكى عن الكثير، فـإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل فى معناه بـدليل منفصل (كما هو المفروض) لم تبق حكاية بالنسـبة إلى غيره «۱». وأمّا طريق المشـهور فاجيب عنه بأنّ مجرّد الأقربيّـة إلى المعنى الحقيقى لا يوجب تعيّناً للمجاز الأقرب. لكن يمكن الدفاع عنه بأنّ المراد من الأقربيّة الأقربيّة لأجل كثرة اسـتعمال لفـظ العـام وغلبته فى الباقى بحيث يوجب ظهور العام وتعيّنه فى خصوص الباقى من بين المجازات والخصوصات. انوار الأصول، ج ۲، ص: ۹۳

الفصل الثالث التمسّک بالعام فى الشبهات المفهوميّة للمخصّص

ربّما یکون المخصّص مجملًا مفهوماً وهو علی أربعة أقسام، فتارةً یکون متّصلًا بالعام، واخری یکون منفصلًا عنه، وکلّ منها تارةً یکون إجماله لأجل الدوران بین الأقل والأکثر بأن علم فی مثل «أکرم العلماء إلّاالفسّاق» أو «لا تکرم فسّاقهم» إنّ مرتکب الکبیرة فاسق قطعاً، ولم یعلم أنّ المصرّ علی الصغیرة أیضاً فاسق أو لا-؟ واخری یکون إجماله لأجل الدوران بین المتباینین بأن لم یعلم فی مثل «أکرم العلماء إلّازیداً» أو «لا تکرم زیداً» إنّ زیداً هل هو زید بن خالد أو زید بن بکر؟ والمحقّق الخراسانی رحمه الله قد فصّل بین هذه الأربعة وتبعه فی تهذیب الاصول وقال بعدم جواز التمسّک بالعام فی ثلاثة منها، وهی صورتا المتّصل وصورة المتباینین فی المنفصل، وبجوازه فی خصوص المخصّص المنفصل إذا دار أمره بین الأقل والأکثر. ولا یخفی أنّ المراد من جواز التمسّک وعدمه أو سرایة الإجمال إلی العام وعدمها هو سرایته بالنسبة إلی خصوص الفرد المشکوک وفی دائرة الشکّ لا بالنسبة إلی غیرها کما هو واضح. واستدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لما ذهب إلیه من التفصیل بوجهین: أحدهما: بالنسبة إلی المخصّص المتّصل، والثانی: بالنسبة إلی المنفصل. أمّا فی المتّصل سواء کان إجماله لأجل الدوران بین الأقل والأکثر أو بین المتباینین فاستدلّ لعدم الجواز بأنّ العام حینئذٍ ممّا لا- ظهور له فی الفرد المشکوک أصلًا فضلًا عن أن یکون حجّة فیه إذا کان المجمل المتّصل بالعام ممّا یمنع عن انعقاد الظهور للعام إلّافیما علم خروجه عن المخصّص علی کلّ حال. وأمّا فی المنفصل إذا کان إجماله لأجل الدوران بین المتباینین فاستدلّ له بأنّ العام وإن کان انوار الأصول، ج۲، ص: ۹۴ ظاهراً فی کلیهما لانفصال المخصّص عنه وانعقاد الظهور له فی الجمیع ولکن لا یکون حجّة فی شیء منهما لأنّهما من أطراف العلم الإجمالی، وأصالة التطابق بین الإرادتین بالنسبة إلی أحدهما تعارض أصالة التطابق الجاریة فی الآخر، کما أنّه لا یکون الخاصّ أیضاً حجّة فی شیء منهما، فاللازم حینئذٍ هو الرجوع إلی الأصل العملی ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات. أمّا إذا کان إجماله لأجل الدوران بین الأقل والأکثر فدلیله علی جواز الرجوع إلی العام فیه أنّ العام ظاهر فی القدر الزائد وحجّة فیه، أمّا ظهوره فیه فواضح لجهة انفصاله عن الخاصّ، وأمّا حجّیته فیه فلأنّ الثابت من مزاحمة الخاصّ لحجّیة ظهور العام إنّما هو فی المتیقّن منه لا فی غیره، فیکون العام حجّة فیما لا یکون الخاصّ حجّة فیه، وتکون أصالة التطابق جاریة فیما لم یثبت خروجه عن الإرادة الجدّیة. وهنا بیان آخر ذکره فی التهذیب لعدم جواز التمسّک بالعام فی المخصّص المتّصل بکلا قسمیه، وهو «أنّ الحکم فی العام الذی استثنی منه أو اتّصف بصفة مجملة، متعلّق بموضوع وحدانی عرفاً، فکما أنّ الموضوع فی قولنا «أکرم العالم العادل» هو الموصوف بما هو کذلک فهکذا قولنا: «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» وحینئذٍ کما لا یجوز التمسّک بالعام کقولنا: «لا تکرم الفسّاق» إذا کان مجمل الصدق بالنسبة إلی مورد، کذلک لا یجوز فی العام المتّصف أو المستثنی منه بشیء مجمل بلا فرق بینهما» «۱». فملخّص کلامه: أنّ عنوان العام فی المتّصل یتبدّل إلی عنوان آخر، فعنوان العام فی مثل «أکرم العلماء إلّاالفسّاق» یتبدّل إلی عنوان «العالم غیر الفاسق» ولا إشکال فی عدم جواز التمسّک بالعام فی الشبهة المفهومیّة لنفس العام. أقول: وفی کلامه مواقع للنظر: الأوّل: ما عرفت سابقاً من أنّ الاستثناء بإلّا یرجع إلی تقیید الحکم لا إلی تقیید الموضوع. الثانی: أنّه قد مرّ أیضاً مختارنا فی الاستثناء بکلمة «إلّا» وقلنا إنّ التصرّف فیها أیضاً تصرّف فی الإرادة الجدّیة فقط، فالتخصیص بها وبالمخصّص المنفصل سیّان فی الحکم وفی عدم تبدّل عنوان العام إلی عنوان مضیّق. الثالث: ما أفاده شیخنا الحائری رحمه الله فی الدرر من «أنّه یمکن أن یقال: إنّه بعد ما صارت انوار الأصول، ج۲، ص: ۹۵ عادة المتکلّم جاریة علی ذکر التخصیص منفصلًا عن کلامه فحال المنفصل فی کلامه حال المتّصل فی کلام غیره، فکما أنّه یحتاج فی التمسّک بعموم کلام سائر المتکلّمین إلی إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، کذلک یحتاج فی التمسّک بعموم کلام المتکلّم المفروض إلی إحراز عدم المخصّص المنفصل، فإذا احتاج العمل بالعام إلی إحراز عدم التخصیص بالمنفصل فاللازم الإجمال فیما نحن فیه لعدم إحراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانی فلما مضی من أنّ جریانه مخصوص بمورد لم یوجد ما یصلح لأن یکون مخصّصاً» «۱». نعم أنّه عدل عنه فی هامشه «بأنّ الإنصاف خلاف ما ذکرنا، ووجهه أنّه لو صحّ ما ذکر لما جاز تمسّک أصحاب الأئمّة بکلام إمام زمانهم لأنّه کالتمسّک بصدر کلام متکلّم قبل مجیء ذیله فحیث جری دیدنهم علی التمسّک، دلّ ذلک علی استقرار ظهور الکلام وعدم کونه مع کلام الإمام اللاحق

كصدر الكلام الواحد فى المجلس الواحد مع ذيله». أقول: الحقّ هو ما ذكره أوّلًا لنفس ما أفاده، وأمّا الإشكال المذكور فى الذيل فيمكن دفعه بأنّ المراد من عدم جواز التمسّك بالعام عدمه بالنسبة إلى أهل الزمان المتأخّر عن صدور الخاصّ، أى يوجب صدور الخاصّ سقوط العام عن الحجّية بالإضافة إلى ذلك الزمان، وأمّا بالنسبة إلى أهل الزمان السابق على الخاصّ فيمكن أن يستكشف من ديدن الأصحاب على التمسّك إذن الشارع وحكمه بجواز التمسّك موقتاً إلى أن يرد الخاصّ. وبعبارة اخرى: استقرار سيرة أصحاب الأئمّة وديدنهم على التمسّك بالعام قبل صدور الخاصّ لا يدلّ على عدم سراية إجمال الخاصّ إلى العام وجواز التمسّك به مطلقاً، بل يمكن أن يكون لجهة إذن الشارع بالعمل به موقتاً لمصلحة تدريجيّة بيان الأحكام. وإن أبيت عن هذا وقلت بعدم سراية الإجمال فى المخصّص المنفصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر فلا أقلّ من قبول سراية الإجمال فى المخصّص المتّصل بكلمة «إلّا»، لما مرّ من عدم تبدّل عنوان العام فيه وانعقاد ظهوره فى العموم وأنّ التخصيص يرجع إلى خصوص الإرادة الجدّية فقط. انوار الأصول، ج ۲، ص: ۹۷

الفصل الرابع التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص

اشارة

وله ثمرات فقهيّة مهمّة تظهر فى الأبواب المختلفة من الفقه نشير إلى بعضها: منها: ما يظهر فى أبواب الضمانات إذا دار الأمر بين كون اليد عادية وكونها غير عادية، فهل يمكن التمسّك لإثبات الضمان بعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه» الذى خرج منه اليد الأمانى أو لا؟ ومنها: ما هو معنون فى أبواب النكاح من أنّه إذا شكّ فى أنّ الشبه المرئى من بعيد رجل أو امرأة أو من المحارم أو غيرهم فهل يجوز الرجوع إلى عموم قوله تعالى «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» «۱» الذى استثنى منه الجنس الموافق والمحارم أو لا؟ ومنها: ما ذكروه فى أبواب الطهارة من أنّه إذا دار الأمر بين كون الماء كرّاً فلا يتنجّس بملاقاته للنجس وكونه قليلًا فيتنجّس، فهل يمكن التمسّك بعموم «الماء إذا لاقى النجس يتنجّس» الذى يصطاد من مجموع الأدلّة الواردة فى ذلك الباب وخرج منه الماء الكرّ أو لا؟ ثمّ إنّه يأتى هنا أيضاً الصور الأربعة المذكورة فى الشبهة المفهوميّة وأمثلتها واضحة، وقد نسب إلى المشهور جواز التمسّك بالعام فى هذا الفرض، ولعلّ مقصودهم خصوص صورة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان المخصّص منفصلًا، وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم الجواز مطلقاً. والظاهر أنّه لا كلام فيما إذا كان المخصّص متّصلًا سواء كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر أو المتباينين، وكذلك إذا كان منفصلًا وأمره دائراً بين المتباينين فإنّه لا فرق بين ما نحن فيه انوار الأصول، ج ۲، ص: ۹۸ والشبهة المفهوميّة للمخصّص فى عدم جواز التمسّك بالعام. إنّما الكلام فى الصورة الرابعة وهى ما إذا كان الخاصّ منفصلًا وكان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر، فاستدلّ لعدم جواز التمسّك حينئذٍ بوجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ الخاصّ المنفصل إنّما يزاحم حجّية العام فى خصوص الأفراد المعلومة دخولها فى الخاصّ كمن علم فسقه، ولا يزاحمه فى الأفراد المشكوكة الفسق فيكون العام حجّة فيما لا يكون الخاصّ حجّة فيه، ثمّ أجاب عنه: بأنّ الخاصّ كما لا يكون حجّة فى المصاديق المشكوكة فكذلك العام لا يكون حجّة فيها فلا بدّ فيها من الرجوع إلى الأصل العملى وذلك لأنّ الخاصّ المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باقٍ على حاله حتّى فى الأفراد المعلومة الفسق فضلًا عن المشكوكة، لكنّه يتعنون بعنوان عدمى فيتبدّل عنوان العالم مثلًا إلى عنوان العالم غير الفاسق، وهذا يوجب لا محالة قصر حجّيته بما سوى الفاسق، عليه فالفرد المشتبه كما لا يعلم إندراجه تحت الخاصّ ولا يمكن التمسّك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمة الإكرام فكذلك لا يعلم إندراجه تحت العام كى يمكن التمسّك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام. إن قلت: هذا ينافى مختاركم سابقاً من أن تعنون العام يجرى فى خصوص المخصوص المتّصل، وأمّا المنفصل فيوجب التصرّف فى الإرادة الجدّية فحسب. قلنا: إنّه كذلك، لكنّ المقصود من عدم تعنون العام

فى المنفصل عدم تعنونه بما هو هو لا ـ بما هو حجّة، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بما هو هو إلّاأنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّة لاختصاص حجّيته بغير الفاسق أو لا؟ الوجه الثانى: أنّ العام بعمومه الأفرادى يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء فى مثال «أكرم العلماء» ويدلّ بعمومه الأحوالى على سراية الحكم إلى كلّ حالة من حالات الموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، وقد علم من قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» خروج معلوم الفسق منهم، فمقتضى أصالة العموم بقاء المشكوك على حاله. والجواب عنه واضح، لأنّ العام يشمل أفراده الواقعيّة كما أنّ الخاصّ أيضاً يشمل أفراده الواقعيّة، كما أنّه كذلك فى جميع الألفاظ فإنّها ناظرة إلى عناوينها الواقعيّة، فالموضوع للعام فى انوار الأصول، ج۲، ص: ۹۹ المثال إنّما هو العالم الواقعى خرج منه الفاسق الواقعى، وحينئذٍ لا يصحّ أن يحكم بوجوب إكرام المصداق المشتبه مع احتمال كونه فاسقاً فى الواقع. ولو قيل: إنّ العام لوحظ فيه الواقع والظاهر معاً، أى أنّه شامل للعناوين الواقعيّة والظاهرية (كعنوان معلوم الفسق ومشكوك الفسق) كليهما. قلنا: إنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين، وهما لحاظ ظرف الواقع للحكم الواقعى ولحاظ ظرف الشكّ للحكم الظاهرى، وهو ممنوع، لا لأنّه محال لما مرّ منّا فى البحث عن جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى من أنّ الجميع بين اللحاظين ممكن بل واقع وذكرنا له شواهد، بل لأنّه إنّما يجرى فيما إذا قامت القرينة عليه، وإلّا فالظاهر استعمال اللفظ فى معنى واحد وكون اللحاظ واحداً، والألفاظ وضعت للعناوين الواقعيّة مع قطع النظر عن حالة العلم والجهل والشكّ. الوجه الثالث: التمسّك بقاعدة المقتضى والمانع، وبيانه: أنّ العام مقتضٍ للحكم والخاصّ مانع عنه، ففى موارد الاشتباه يؤول الأمر إلى الشكّ فى وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلا بدّ من الحكم بوجود المقتضى (بالفتح). وقد يستشمّ التمسّك بهذا من كلمات المحقّق اليزدى رحمه الله فى العروة الوثقى فى كتاب النكاح فيما إذا دار الأمر بين كون الشبه المرئى من البعيد رجلًا أو امرأة ومن المحارم أو غيرهم فراجع. ويمكن الجواب عنه: أوّلًا: بأنّه لا دليل على كبرى القاعدة عقلًا ونقلًا كما سوف يأتى فى مبحث الاستصحاب إن شاء اللّه. وثانياً: بمنع الصغرى، لأنّا لا نسلّم كون العام والخاصّ من قبيل المقتضى والمانع، بل ربّما يكونان من قبيل الاقتضاء واللّاقتضاء أو من قبيل المقتضيين لحكمين متخالفين. أقول: وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا إلى هنا أنّه لم نجد دليلًا تامّ الدلالة على جواز التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، هذا من جانب، ومن جانب آخر نشاهد موارد عديدة فى الفقه ظاهرها التمسّك بالعام فى هذه الموارد التى أشرنا إلى بعضها فى أوّل هذا الفصل، نعم هيهنا وجه رابع ووجه خامس على جواز التمسّك. أمّا الوجه الرابع فحاصله أنّ الحجّة من قبل المولى لا تتمّ إلّابعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً، والموجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان: إحديهما قوله «أكرم كلّ عالم» والثانية قوله: «لا انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۰ تكرم الفسّاق من العلماء» والظهور وإن إنعقد لكلّ من العامين، ولكن فرديّة زيد مثلًا للأوّل معلومة وللثانى مشكوك فيها، فينضمّ هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الاولى فينتج وجوب إكرام زيد، وليس فى البين حجّة تزاحمها، إذ الفرض أنّ فرديّة زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها، ومجرّد الكبرى لا ـ تكون حجّة ما لم ينضمّ إليها صغرى معلومة. فالعام حجّة فى الفرد المشكوك فيه لا يزاحمه حجّة اخرى. وأجاب عنه بحقّ فى المحاضرات بما حاصله: «أنّ الحجّة قد فسّرت بتفسيرين: أحدهما: أن يراد بها ما يحتجّ به المولى على عبده وبالعكس، وهو معناها اللغوى والعرفى. وثانيهما: أن يراد بها الكاشفة والطريقية، يعنى أنّ المولى جعله كاشفاً وطريقاً إلى مراده الواقعى الجدّى، فيحتجّ على عبده بجعله كاشفاً ومبرزاً عنه، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى أنّ الحجّة بالتفسير الأوّل تتوقّف على إحراز الصغرى والكبرى معاً، وإلّا فلا ـ أثر لها أصلًا، وأمّا الحجّة بالتفسير الثانى فلا تتوقّف على إحراز الصغرى، ضرورة أنّها كاشفة عن مراد المولى واقعاً وطريق إليه سواء أكان لها موضوع فى الخاج أم لم يكن. وإن شئت قلت: إنّ الحجّة بهذا التفسير تتوقّف على إحراز الكبرى فحسب، لأنّ التمسّك بالعام إنّما هو من ناحية أنّه حجّة وكاشف عن المراد الجدّى لا من ناحية أنّه مستعمل فى العموم إذ لا أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جدّاً وواقعاً، والمفروض أنّ المراد الجدّى هنا غير المراد الاستعمالى حيث إن المراد الجدّى مقيّد بعدم الفسق فى المثال دون المراد الاستعمالى، وعليه فإذا شكّ فى عالم أنّه فاسق أو لا فبطبيعة الحال شكّ فى انطباق موضوع العام عليه وعدم انطباقه كما هو الحال بالإضافة إلى الخاصّ، يعنى أنّ نسبة هذا الفرد

المشكوك بالإضافة إلى كلّ من العام بما هو حجّة والخاصّ نسبة واحدة فكما لا يمكن التمسّك بالخاصّ بالإضافة إلى هذا الفرد فكذلك لا يمكن التمسّك بالعام بالإضافة إليه «۱». أمّا الوجه الخامس فهو يختصّ بما إذا كان لسان العام لسان المنع وكشفنا من العام أنّ طبيعة الحكم على المنع حيث إنّه حينئذٍ استقرّ بناء العقلاء على الحكم بالمنع في المصاديق المشكوكة كما يستفاد من العمومات الواردة في باب الوقف أنّ طبيعة الوقف على المنع عن بيع الموقوفة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۱ وخرج منه صورتان فحسب: صورة الضرورة، وصورة ما إذا سقطت الموقوفة عن حيّز الانتفاع فلا بدّ من الحكم بالمنع في مصاديقه المشكوكة. وهذا بيان تامّ يظهر منه وجه ما ذكره المحقّق اليزدي رحمه الله في كتاب العروة، المسألة ۵۰- من كتاب النكاح حيث قال: «فإن شكّ في كونه مماثلًا أو لا، أو شكّ في كونه من المحارم النسبية أو لا فالظاهر وجوب الاجتناب لأنّ الظاهر من آية وجوب الغضّ أنّ جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلًا أو من المحارم، فمع الشكّ يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقية ... فليس التخصيص في المقام من قبيل التنويع حتّى يكون من موارد أصل البراءة بل من قبيل المقتضي والمانع» فقد صرّح بأنّ الحكم بالحرمة في صورة الشكّ ليس من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة بل إنّه من باب قاعدة المقتضي والمانع، مع أنّها ليست بحجّة ولا دليل عليها كما مرّ، لكن يظهر بالبيان المذكور إمكان المساعدة معه في الشقّ الثاني من كلامه، أي صورة الشكّ في كونه من المحارم، لأنّا نستفيد من الأدلّة أنّ الطبيعة الأوّليّة في المرأة حرمة النظر خلافاً للصورة الاولى، أي صورة الشكّ في كونه مماثلًا أو غير مماثل لأنّ طبيعة الإنسان ليست على المنع عن النظر إليه، والنتيجة حينئذٍ أنّ الظاهر وجوب الاجتناب في الصورة الثانية لا الاولى بل المرجع في الصورة الاولى الأصل العملي وهو فيها البراءة. ومن هنا يظهر أيضاً أنّ نسبة التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للمخصّص إلى المشهور في مثل هذه الموارد لعلّها نسبة غير صحيحة لأنّها تكون من قبيل ما يكون طبيعته على المنع، نظير أبواب الضمانات ونظير ما وقع مورداً للبحث والنزاع في يومنا هذا من السمكة المسمّاة ب «اوزون برون» فلو فرض عدم إحراز الفلس لها وشككنا في كونها ذا فلس أم لا قلنا: يستفاد من الأدلّة أنّ طبيعة حيوان البحر على المنع من أكله وخرج منه السمك إذا كان له فلس، أي إذا أحرز له الفلس، وأمّا الصورة المشكوكة فالقاعدة تقتضي حرمة الأكل فيها. فثبت ممّا ذكر أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه أكثر المحقّقين المتأخّرين من عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للمخصّص إلّافي الموارد التي تكون طبيعة الحكم فيها على المنع. ثمّ إنّ شيخنا العلّامة الأنصاري رحمه الله قد فصّل في المقام بين ما إذا كان المخصّص لفظيّاً وما إذا كان لبّياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة دون الثاني، مثلًا إذا قال انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۲ المولى: «أكرم جيراني» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كانت أصالة العموم باقية على الحجّية بالنسبة إلى المصاديق المشكوكة. وتبعه في ذلك المحقّق صاحب الكفاية قدس سره في خصوص ما إذا كان منفصلًا وقال ما ملخّصه: أنّ المخصّص اللبّي إن كان كالمخصّص اللفظي المتّصل فلا يجوز التمسّك بالعام في المصداق المشكوك، لأنّ المخصّص حينئذٍ يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وإن كان كالمنفصل اللفظي فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ولكنّه يفترق عنه في نقطة، وهي أنّ المخصّص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسّك بالعام في الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لبّياً فهو غير مانع عنه، والنكتة في ذلك هي أنّ الأوّل يوجب تقيّد موضوع العام بعدم عنوان المخصّص من باب تحكيم الخاصّ على العام، وأمّا المخصّص اللبّي فإنّه لا يوجب تقييد موضوع العام إلّابما قطع المكلّف بخروجه عن تحته، فإنّ ظهور العام في العموم حجّة، والمفروض عدم قيام حجّة اخرى على خلافه إلّافيما قطع المكلّف بخروجه، وأمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكة فلا مانع من التمسّك بعمومه فيها. أقول: لا إشكال في تصوّر الصور الأربعة المذكورة للشبهة المصداقيّة للمخصّص في ما نحن فيه أيضاً، وأمّا الشبهة المفهوميّة للمخصّص فلا تتصوّر هنا لأنّ المفروض أنّ المخصّص لبّي ولا يكون لفظاً حتّى يمكن أن يكون فيه إجمال، والحقّ فيه عدم جواز التمسّك بالعام في جميع الأقسام الأربعة ولا فرق بين المتّصل والمنفصل، أمّا في المتّصل فلعدم انعقاد ظهور للعام حينئذٍ، وأمّا في المنفصل فلأنّه لا فرق في التنويع وتعنون العام بعنوان عدمي بين إن كان المخصّص لفظياً أو لبّياً فإذا قال المولى مثلًا: أكرم العلماء، فلا فرق بين أن يصرّح بنفسه بعداً

أنّه: لا ـ تكرم فسّاقهم، أو علم من الخارج أنّه لا يجب إكرام فسّاق العلماء، فعلى كلا التقديرين يتعنون العام لبّاً وواقعاً بعنوان عدمى، أى أكرم العلماء غير الفسّاق، فلا وجه لتفريق المحقّق صاحب الكفاية بين المخصّص اللبّى واللفظى وقوله بعدم جواز التمسّک فى اللفظى مطلقاً فى جميع الصور الأربعة وبجواز التمسّک فى المنفصل من اللبّى. نعم، يمكن استثناء مورد، وهو ما إذا كان المتكلّم فى مقام تطبيق الكبرى على الصغرى ولاحظ الموضوع بتمام أفراده وأحرز صدق عنوان العام على جميع الأفراد، ففى مثل هذه الموارد نرجع إلى العام فى مورد الشک، إلّاأنّ الظاهر أنّه لا مصداق له فى الأحكام الشرعيّة، انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۳ نعم قد مثّلوا له بقوله عليه السلام: «لعن اللَّه بنى اميّة قاطبةً» وقد علمنا من الخارج أنّه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فيعلم من العموم وعدم التخصيص فى لسان الدليل أنّ الإمام عليه السلام كان فى مقام التطبيق وأنّه ليس فى بنى اميّة مؤمن لا ـ يجوز لعنه، وبه يعرف أيضاً أنّ المصداق المشتبه للخاصّ المردّد بين الإيمان وعدمه ليس بمؤمن، ولكن الكلام فى أنّ هذه الجملة هل هى من قبيل التطبيق والقضايا الخارجيّة أو ليس كذلک؟ مضافاً إلى أنّها ليس من الأحكام الشرعيّة الكلّية. بقى هنا شىء: وهو أنّه لو قلنا بجواز التمسّک بالعام فى المخصّص اللبّى فهل يثبت الحكم فقط فى المصداق المشكوک أو يثبت الحكم والموضوع معاً حتّى يترتّب على الموضوع سائر آثاره، كعدم جواز الدفن فى مقبرة المسلمين فى مثال «لعن اللَّه بنى اميّة قاطبةً» (فإذا ثبت للفرد المشكوک مضافاً إلى جواز لعنه كونه كافراً فلا يجوز دفنه فى مقبرة المسلمين)؟ قال بعض بثبوت الموضوع أيضاً لكونه مقتضى الصغرى والكبرى الموجودتين فى المقام، أمّا الصغرى فهى: «هذا الفرد ممّن يجوز لعنه» وأمّا الكبرى فهى: «كلّ من يجوز لعنه لا ـ يكون مؤمناً» فيستنتج أنّ هذا لا ـ يكون مؤمناً فيترتّب عليه أحكامه. لكن الإنصاف أنّه مشكل، لأنّ المراد من جواز اللعن مثلًا ليس جوازه فى متن الواقع حتّى يحكم بكونه كافراً واقعاً بل الجواز حكم ظاهرى فلا يثبت به الأمر الواقعى. إن قلت: إنّ لوازم الأمارات ومثبتاتها حجّة. قلنا: المختار فى باب الأمارات أنّ مثبتاتها ليست بحجّة مطلقاً بل فى خصوص ما إذا كان المولى بصدد بيان تلک اللوازم. فظهر أنّ الثابت فى المقام خصوص الحكم لا الموضوع والحكم معاً، إلّاإذا كان المولى فى مقام التطبيق لأنّا نستكشف حينئذٍ أنّ المولى فى قوله: «لعن اللَّه بنى اميّة قاطبةً» مثلًا يرى عدم إيمان جميعهم حتّى عمر بن عبدالعزيز مثلًا. تمّ الكلام فى جواز التمسّک بالعام فى الشبهات للمخصّص. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۴ تنبيهات التنبيه الأوّل: فى إثبات أصل موضوعى يعيّن به حال الفرد المشتبه فى المقام (فقد كان الكلام إلى هنا مفروضاً فيما إذا لم يكن هناک أصل موضوعى (كالاستصحاب) يعيّن به حال الفرد المشتبه حتّى يندرج تحت الخاصّ أو العام). إذا كان للفرد المشتبه حالة سابقة كالعدالة أو الفسق فى مثال «أكرم العلماء» يجرى استصحابها فيثبت به كونه عادلًا أو فاسقاً فيحكم بوجوب إكرامه أو حرمته بلا إشكال، وأمّا إذا لم يكن له حالة سابقة فتمسّک بعض حينئذٍ باستصحاب عدم النسبة من الأزل، وهو يسمّى باستصحاب العدم الأزلى كاستصحاب عدم القرشيّة، فهناک عام دلّ على أنّ المرأة تحيض إلى خمسين، وخاصّ دلّ على أنّ القرشيّة تحيض إلى ستّين، فإذا شکّ فى امرأة أنّها قرشيّة أو غير قرشيّة فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل تخرج المرأة من عنوان القرشيّة وتبقى تحت العام فيكون حيضها إلى خمسين. إن قلت: أنّه معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قريش. قلنا: إنّ النسبة بينها وبين غير قريش ممّا لا أثر له شرعاً كى يجرى استصحاب عدمها، فيكون أحد الاستصحابين حجّة والآخر غير حجّة. وقال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان إحراز حال الفرد المشتبه بهذا الأصل فى جميع الموارد إلّا ما شذّ، وهو ما إذا تبادل الحالتان ولم يعلم السابق من اللاحق فحينئذٍ لا يمكن استصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل مثلًا بعد العلم الإجمالى بانتقاض عدم النسبة وتبدّله إلى الوجود قطعاً.

عدم حجّية استصحاب العدم الأزلى

أقول: الحقّ عدم حجّية استصحاب العدم الأزلى لورود إشكالات عديدة عليه: الأوّل: (ولعلّه أهمّها) كون القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع الصادقة هنا غير عرفيّة، فلا يصحّ عند العرف أن يقال مثلًا: «ليس لولدى ثوب» ثمّ يقال عند السؤال عن وجهه: «لأنّه ليس لى

ولد» بل يحمل العرف هذا الكلام على الاضحوكة والمزاح، وبالجملة أنّ أدلّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۵ الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا عرفاً. الثاني: ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من اعتبار الوحدة بين القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة موضوعاً ومحمولًا ونسبةً لعدم صدق مفهوم النقض (لا- تنقض اليقين بالشكّ) بدونها، والقضيّتان في ما نحن فيه ليستا متّحدتين في النسبة لأنّها في إحديهما سالبة بانتفاء الموضوع وفي الاخرى سالبة بانتفاء المحمول. الثالث: ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله وعصارة كلامه ما ذكره في أوّل بيانه: أنّ الباقي تحت العام بعد التخصيص إذا كان هي المرأة التي لا يكون الانتساب إلى قريش موجوداً معها على نحو مفاد ليس التامّة، فالتمسّك بالأصل المذكور لإدراج الفرد المشتبه في الافراد الباقية وإن كان صحيحاً إلّاأنّ الواقع ليس كذلك، لأنّ الباقي تحت العام حسب ظهور دليله إنّما هي المرأة التي لا تكون قريشيّة على نحو مفاد ليس الناقصة، وعليه فالتمسّك بأصالة العدم لإثبات حكم العام للفرد المشكوك فيه غير صحيح، وذلك لأنّ العدم النعتي الذي هو موضوع الحكم لا حالة سابقة له على الفرض ليجري فيه الأصل، وأمّا العدم المحمولي الأزلي فهو وإن كان مجرى الأصل في نفسه إلّاأنّه لا يثبت به العدم النعتي الذي هو المأخوذ في الموضوع إلّابالأصل المثبت «۱». وأورد عليه بعض تلامذته في هامش أجود التقريرات بوقوع الخلط في كلام المحقّق بين مفاد ليس الناقصة والسالبة المحصّلة وأنّ الاستصحاب وإن لم يكن جارياً في الأوّل لعدم حالة سابقة له إلّاأنّه لا مانع من جريانه في القسم الثاني لوجود الحالة السابقة فيه، والثابت في ما نحن فيه هو السالبة المحصّلة لا- ليس الناقصة، وحاصل ما أفاده لإثباته: أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيّد بما هو مفاد كان الناقصة إنّما يكون ارتفاعه بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو مفاد السالبة المحصّلة من دون أن يتوقّف ذلك على اتّصاف الذات بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة، فمفاد قضية «المرأة تحيض إلى خمسين إلّاالقرشيّة» وإن كان هو اعتبار وصف القرشيّة على وجه النعتية، في موضوع الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين إلّاأنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّة في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على وجه انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۶ النعتية أعني به مفاد ليس الناقصة، وإنّما يستدعي أخذ عدم القرشيّة في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة، فكلّ امرأة لا تكون متّصفة بالقرشيّة باقية تحت العام، وإنّما الخارج خصوص المتّصفة بالقرشيّة لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة، فإذا شكّ في كون امرأة قرشيّة لم يكن مانع من التمسّك باستصحاب عدم القرشيّة الثابت لها قبل تولّد تلك المرأة في الخارج «۱». ولكن يرد عليه أيضاً أنّ التمسّك باستصحاب العدم النعتي في القسم الأوّل من كلامه لا محذور فيه من ناحية الإثبات، لأنّ اللازم العقلي الثابت هنا يكون من اللوازم العقليّة للشرائط التي لا إشكال في شمول أدلّة الاستصحاب لها بل مورد أخبار الاستصحاب من هذا القبيل، لأنّ اللازم في باب الطهارة تقيّد الصّلاة بها، وليس هو المستصحب بل المستصحب هو نفس الوضوء وتقيّد الصّلاة بها من اللوازم العقليّة له، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ تحيّض المرأة إلى خمسين مقيّد بعدم كونها من قريش، وتقيّدها بعدم القرشيّة يكون لازماً عقليّاً لعدم القرشيّة فإذا أثبتنا باستصحاب العدم الأزلي عدم القرشيّة يثبت تقيّد الموضوع- وهو المرأة- به قهراً بلا إشكال. ثمّ إنّ الشيخ الحائري رحمه الله في حاشية الدرر حاول إثبات استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر وهو: أنّه قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع في بعض المقامات أنّ التأثير والفاعليّة ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف كما في قضيّة «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» ولهذا لا يجري استصحاب عدم الكرّيّة من الأزل، وقد يستظهر من المناسبة المذكورة أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، والموضوع المفروض وجوده إنّما اعتبر لتقوّم الوصف به كما في قوله عليه السلام: «المرأة ترى الدم إلى خمسين إلّاأن يكون قرشيّة» حيث كون الدم حيضاً إلى ستّين إنّما هي من ناحية التولّد من قريش لا أنّ المرأة لها هذه الخاصّية بشرط التولّد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعاً (انتهى) «۲». أقول: نحن لا- نرى فرقاً بين المثالين، لأنّ في مثال القرشيّة أيضاً يكون وجود المرأة جزءاً انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۷ للموضوع، فيكون الموضوع في الواقع «المرأة الموجودة غير القرشيّة» كما أنّه كذلك في جميع الموارد التي ثبت فيها شيء لشيء، أي في جميع أقسام القضيّة الموجبة، فلا فرق بين أن يكون الثابت وجوديّاً كما في الموجبة المحصّلة أو أمراً عدميّاً كما في الموجبة المعدولة نحو «زيد لا قائم» والموجبة

السالبة المحمول نحو «زيد هو الذى ليس بقائم» حيث إن الصحيح- كما صرّح به المحقّق النائينى رحمه الله وصرّح به أيضاً فى التهذيب- أنّ فى جميع الموارد التى تعلّق فيها حكم على عدم شىء، يكون العدم فيها هو العدم النعتى، أى لا يزال يرجع الاستثناء والتخصيص بعدم شىء إلى الموجبة المعدولة المحمول لا السالبة التامّة ولا السالبة الناقصة، وإذاً لا يمكن لنا إجراء استصحاب العدم الأزلى فى أىّ مورد من موارد التخصيص، فإنّ هذا بنفسه يعدّ إشكال آخر على استصحاب العدم الأزلى. فتخلّص من جميع ما ذكرنا إلى هنا إنّه يرد على استصحاب العدم الأزلى امور ثلاثة سليمة عن الإشكال. الأوّل: عدم تصوّر القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع عند العرف، مع أنّ الأحكام الشرعيّة منزّلة على متفاهم العرف. الثانى: عدم وجود الوحدة المعتبرة بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة. الثالث: أنّ التخصيص بعدم شىء يرجع إلى القضيّة الموجبة المعدولة المحمول التى ثبوت شىء فيها لشىء يكون فرع ثبوت المثبت له. بل يمكن أن يورد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أن نرفع اليد من ما ذكرنا سابقاً بعنوان الجواب عن إشكال معارضة استصحاب عدم القرشيّة مع استصحاب عدم كون المرأة غير قرشيّة، بأن نقول: يترتّب على كون المرأة غير قرشيّة أيضاً أثر شرعى وهو كون دمها دم الاستحاضة، فيجرى استصحاب عدم كونها غير قرشيّة ويثبت عدم كون الدم دم استحاضة، فإنّ الاستصحاب كما يجرى لإثبات حكم شرعى كذلك يجرى لنفيه بلا إشكال، وبهذا تثبت المعارضة فى استصحاب العدم الأزلى فى جميع الموارد فلا يكون حجّة أصلًا. هذا كلّه فى البحث عن استصحاب العدم الأزلى وعدم تماميته. التنبيه الثانى: فى التمسّك بالاصول العمليّة، بعد فرض عدم إمكان التمسّك بالعام فى الفرد المشتبه وبعد ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى يُدْرج الفرد المشتبه تحت الخاص أو العام انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۸ حيث إن الأصل العملى يجرى فى الحكم، والأصل الموضوعى يجرى فى الموضوع، فالثانى مقدّم على الأوّل لتقدّم الموضوع على الحكم. وكيف كان، يختلف جريان الأصل العملى فى الفرض المذكور باختلاف المقامات. فتارةً يكون الأصل هو البراءة عن الحكم التكليفى كما إذا شككنا فى الوجوب وعدمه أو الحرمة وعدمها، أو البراءة عن الحكم الوضعى كما إذا شككنا فى صحّة بيع العين الموقوفة وفساده أو شككنا فى الضمان وعدمه، واخرى يكون الأصل هو التخيير كما إذا دار الأمر بين وجوب الفرد المشتبه وحرمته، وثالثة يكون الأصل هو الاستصحاب كما إذا شكّ المسافر فى أنّه هل أقام فى المحلّ ثلاثين يوماً من دون قصد الإقامة فيكون الواجب هو الإتمام، أو لا، فيكون الواجب القصر؟ وفرضنا عدم إمكان إجراء استصحاب الموضوع، فيجرى حينئذٍ الاستصحاب الحكمى، وهو استصحاب وجوب القصر إلّاإذا لم تحرز وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، لأنّه قد تتغيّر الموضوع عند العرف فيكون الأصل حينئذٍ هو الاحتياط، كما إذا شكّت المرأة التى مضى عليها خمسون سنة هل أنّها قرشيّة أو لا؟ وقلنا بعدم حجّية استصحاب العدم الأزلى، فربّما يقال حينئذٍ أنّها لا يمكن لها استصحاب أحكام التحيّض لأنّ موضوع القضيّة المتيقّنة وهو المرأة قبل الخمسين غير موضوع القضيّة المشكوكة، وهو المرأة بعد الخمسين عند العرف، فيجب عليها الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأحكام الاستحاضة. فتلخّص من جميع ما ذكرنا إمكان جريان الاصول العمليّة كلّها بحسب المقامات المختلفة. التنبيه الثالث: فى جواز التمسّك بعموم وجوب الوفاء بالنذر وكلّ حكم آخر ثابت بعنوان ثانوى مثل وجوب إطاعة الوالد أو استحباب اجابة الأخ المؤمن ونحو ذلك فى الشبهة المصداقية عند احتمال خروج مصداق عن العام تخصيصاً كما إذا قال مثلًا: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، وشككنا فى عدالة زيد العالم، أو تخصّصاً كما إذا علمنا لزوم التوضّى بالماء فيكون الماء المضاف خارجاً تخصّصاً ثمّ شككنا فى أنّ هذا الماء مطلق أو مضاف، فالنزاع لا يختصّ بصورة احتمال التخصّص كما يظهر من عبارة المحقّق الخراسانى رحمه الله بل يجرى عند احتمال التخصيص أو التخصّص. وكيف كان، فقد يتوهّم إمكان التمسّك بعموم الوفاء بالنذر مثلًا إذا تعلّق بالتوضّى بذلك الماء أو تعلّق بإكرام زيد، فيستكشف بوجوب الإتيان به صحّة المتعلّق ورجحانه فيدخل الماء انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۰۹ المشكوك فى حكم الماء المطلق ويدخل مشكوك العدالة فى حكم معلوم العدالة، وربّما يؤيّد ذلك بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات والصّيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر، لأنّه إذا صحّ الإحرام قبل الميقات والصّوم فى السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحّة الوضوء بالمائع المشكوك بالنذر مع الشكّ فى بطلانه بدون النذر بطريق أولى. وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله وغيره

من الأعلام عن هذا بما حاصله: إنّ الحكم الثابت بالعناوين الثانويّة هل يكون مطلقاً أو يكون مقيّداً؟ فإن كان مقيّداً كما إذا كان وجوب الوفاء بالنذر مقيّداً برجحان متعلّقه، أى كان أحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوّليّة مأخوذاً فى موضوع الحكم الثابت بالعناوين الثانويّة فلا يجوز التمسّك بعموم وجوب الوفاء بالنذر مثلًا لأنّ الحكم لا يثبت موضوع نفسه، بل لابدّ من إحراز الموضوع قبل تعلّقه، وإن كان الحكم مطلقاً، أى كان الوفاء بالنذر مثلًا واجباً مطلقاً سواء كان متعلّقه راجحاً أو كان حراماً، فحينئذٍ يقع التزاحم بين أدلّة المحرّمات وأدلّة الوفاء بالنذر، وتصل النوبة إلى الرجوع إلى المرجّحات، وعند عدمها يكون الحكم التخيير، وبعبارة اخرى: إنّ التمسّك بعموم «اوفوا» مثلًا فرع إحراز رجحان المتعلّق، فلو أحرز رجحانه وصحّته بعموم «أُوفوا» لزم الدور وهذا واضح. أقول: هيهنا نكات ينبغى الالتفات إليها: الاولى: أنّه كان ينبغى أن يستشكل فى الصورة الاولى من المسألة، أى صورة التقييد، بأنّ التمسّك بعموم اوفوا بالنذر وكذلك التمسّك بعموم أدلّة سائر العناوين الثانويّة يكون من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص فى العناوين الأوّليّة، فابتلى المتوهّم هنا بذلك الإشكال الذى مرّ بيانه فهو كرّ على ما فرّ منه. الثانية: أنّه فى الصورة الثانية وهى صورة عدم التقييد لا أقلّ من الانصراف، أى انصراف أدلّة الوفاء بالنذر إلى صورة الرجحان، ومع الغضّ عن الانصراف لا أقلّ من عدم الإطلاق والإجمال. الثالثة: أنّ ما جاء به فى كلامه من المؤيّدين فى بابى الإحرام والصّيام يقع البحث فيهما من جهات: الجهة الاولى: من جهة عدم رجحان للمتعلّق فيهما. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۰ الجهة الثانية: من ناحية اعتبار قصد القربة. الجهة الثالثة: من ناحية إرتباطهما بما نحن فيه. أمّا الجهة الاولى: فقد اجيب عن الإشكال الوارد من ناحيتها بجوابين أشار إليهما فى الجواهر والكفاية. الجواب الأوّل: أن يكون ما دلّ على صحّتهما بالنذر مخصّصاً لما دلّ على اعتبار الرجحان فى متعلّق النذر فيعتبر فى متعلّقه الرجحان إلّافى هذين الموردين. لكنّه غير تامّ لأنّه يوجب سقوط النذر عن ماهيّته لأنّه أمر عبادى عندنا يعتبر فيه التقرّب إلى اللَّه، ولا يعقل التقرّب بما ليس راجحاً، والحكم العقلى لا يقبل التخصيص والاستثناء كما أنّ عمومات أدلّة اعتبار الرجحان تؤيّد ذلك. الجواب الثانى: أن يكون ما دلّ على صحّتهما بالنذر كاشفاً عن صيرورتهما راجحين بالنذر بعد ما لم يكونا راجحين ذاتاً. إن قلت: المعتبر فى باب النذر رجحان العمل قبل تعلّق النذر. قلت: كلّا بل اللازم هو الرجحان حين العمل. وأمّا الجهة الثانية: وهى الإشكال من ناحية قصد القربة فالجواب عنها متوقّف على الوجهين المذكورين آنفاً عند الجواب عن الإشكال فى الجهة الاولى، فإن اخترنا الجواب الأوّل الذى ذهب إليه صاحب الجواهر من أنّ عمومات أدلّة اعتبار الرجحان خصّصت بهذين الموردين فلا يندفع الإشكال فى ما نحن فيه ولا يتحقّق قصد القربة، ولا يكفى الأمر الناشىء من قِبَل النذر لأنّه توصّلى. وإن اخترنا الجواب الثانى، وهو تحقّق الرجحان مقارناً لتعلّق النذر، فالإشكال يرتفع لصيرورة المتعلّق بعد تعلّق النذر راجحاً محبوباً، وهو يكفى فى التقرّب ولا حاجة إلى قصد الأمر. أمّا الجهة الثالثة: فالإنصاف أنّه لا دخل للموردين فى ما نحن فيه لأنّهما ليسا من قبيل التمسّك بعمومات العناوين الثانويّة لإثبات الموضوع وكشف حال الفرد وإنّما ثبتا لقيام دليل خاصّ يدلّ عليهما، ولا يحصل بهما استقراء عقلى. التنبيه الرابع: فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، وبتعبير آخر: فيما إذا دار الأمر انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۱ بين الخروج عن الموضوع والخروج عن الحكم، كما إذا علمنا بعدم وجوب إكرام زيد ولكن لا نعلم أنّه عالم فيكون خروجه من عموم «أكرم العلماء» تخصيصاً أو ليس بعالم فيكون خروجه من باب التخصّص، فإن كان خروجه من باب التخصيص، كان عنوان العالم منطبقاً عليه فيترتّب عليه سائر الأحكام والآثار المترتّبة على عنوان العالم، وإن كان من باب التخصّص فلا يترتّب عليه تلك الآثار، ومثال ذلك فى الفقه كما ذكره فى المحاضرات مسألة الملاقى لماء الاستنجاء حيث إنّه غير محكوم بالنجاسة إذا توفّرت فيه الشرائط التى ذكرت فى محلّه، فحينئذٍ لا محالة يدور الأمر بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصّص أو بالتخصيص، يعنى أنّ ما دلّ على طهارة الملاقى هل يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقى للماء النجس فيكون ماء الاستنجاء نجساً ويترتّب عليه سائر أحكام الشىء النجس، أو يكون خروجه منه بالتخصّص، فيكون ماء الاستنجاء طاهراً ويترتّب عليه آثار الطهارة غير الوضوء والغسل؟ فيه خلاف بين الأصحاب، وقد اخترنا فى التعليقة على العروة الوثقى للمحقّق اليزدى رحمه الله القول بالتخصيص وقلنا هناك: لعل العسر والحرج هما العلّة فى هذا الحكم ولذا نقتصر من أحكام

الطهارة على ما يندفع به العسر والحرج فقط. وكيف كان، نحتاج لإثبات التخصيص فى المقام إلى قبول أمرين: أحدهما: جواز التمسّك بأصالة العموم (أصالة عدم التخصيص) لإثبات الموضوع أيضاً كما يجوز التمسّك بها لإثبات الحكم، مع أنّه ممنوع عندنا، فإنّا نقول: إنّها تجرى لإثبات أصل الحكم فقط، وأمّا إذا كان الحكم واضحاً وشككنا فى موضوعه، أى شككنا فى كيفية الحكم فلا يجرى فيه دليل جواز التمسّك بالعام. ثانيهما: أن تكون مثبتات الاصول والأمارات (وهى فى المقام أصالة عدم التخصيص) حجّة، مع أنّ المختار فيها عدم حجّيتها إلّافيما إذا كان المولى ناظراً إلى بيان مثبتاتها ولوازمها، فتكون اللوازم العقليّة والعاديّة حينئذٍ حجّة كما فى اللوازم الشرعيّة بالنسبة إلى خصوص ذلك المورد.

الفصل الخامس الكلام فى مسألة وجوب الفحص وأنّه هل يجوز التمسک بالعام قبل الفحص عن المخصّص أو لا؟

اشارة

والبحث فيه يقع فى مقامين: المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل، حيث إن المخصّص المتّصل أيضاً داخل فى البحث عندنا خلافاً لما ذكر فى الكفاية والتهذيب.

المقام الأوّل: فى المخصّص المنفصل

المشهور على عدم جواز الرجوع إلى العام قبل الفحص عنه وادّعى عليه الإجماع، وعليه عمل الفقهاء كلّهم (رضوان اللَّه عليهم) فى أبواب الفقه، نظير عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الذى يحتمل فيه ورود مخصّصات، فلا يستدلّ فقيه به فى الموارد المشكوكة قبل الفحص عن تلك المخصّصات، وكذلك قوله تعالى: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ» «۱» إذا شككنا مثلًا فى خروج من يكون السفر عمله أو من يكون عاصياً فى سفره أو يكون مقيماً للعشرة، فلا يتمسّك بذلك العموم قبل الفحص، إلى غير ذلک من أشباهها. فأصل وجوب الفحص ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام فى دليله كيما تتحدّد به دائرة الفحص وتتعيّن به مقداره. فنقول: قد ذكر هنا وجوه أبعة: الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية وتبعه كثير من الأعلام، وحاصله: انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۴ إنّ مدرک حجّية أصالة العموم هو بناء العقلاء على العمل بها، ولم يثبت بنائهم عليه فيما إذا كانت العمومات فى معرض التخصيص، فلو علموا أنّ أحداً من مواليهم العرفيّة يتّكل كثيراً ما فى تخصيص عمومات كلامه على مخصّصات منفصلة لم يعملوا بها بمجرّد الظفر على عام من العمومات الصادرة منه ما لم يتفحّصوا بقدر وسعهم عن المخصّص. أقول: لابدّ من توضيح مقصوده وتأويل كلامه بأن نقول: بما أنّ سيرة الشارع وسنّته استقرّت على بيان الأحكام تدريجاً فيعتمد فى تخصيص عمومات كلامه على مخصّصات منفصلة بحيث تكون عمومات كلامه فى معرض التخصيص فإنّ العقلاء فى مثل هذا المورد لا يستقرّ بنائهم على العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصّص، وقد عرفت سابقاً عدم وجود المخصّص المنفصل فى المحاورات العرفيّة وأنّ العرف يحملونه على التناقض والتكاذب. وذكر فى التهذيب أنّ جميع القوانين العقلائيّة كذلك، لكنّه محلّ تأمّل إذ إنّه بعد تسجيل قانون فى مجلس التقنين فى ثلاثين مادّة وتبصرة مثلًا لا يرى الموظّفون بإجراء القوانين أنفسهم مسؤلين عن الفحص عن المخصّص أو المعارض فتأمّل. فتلخّص ممّا ذكر أنّ قوانين الشرع لكونها فى معرض التخصيص كما عليه سنّة الشارع وسيرته لابدّ فيها من الفحص عن المخصّص. الوجه الثانى: أنّ العلم الإجمالى بورود مخصّصات كثيرة حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهيّة ولا يمكن إجراء الاصول فى أطراف العلم الإجمالى. لكن هذا أخصّ من المدّعى فالمعلوم بالإجمال هو مقدار معيّن فينحلّ بعد الظفر على المخصّصات بذلك المقدار، فإذا إنحلّ فمقتضى هذا الوجه أنّ العمل بالعام بعد هذا ممّا لا يحتاج إلى الفحص، وهو كماترى، لأنّ سيرة الفقهاء جارية على الفحص حتّى فى هذه الموارد. الوجه الثالث: ما ثبت من اعتبار الظنّ الشخصى فى حجّية أصالة

العموم وهو لا ـ يحصل مع عـدم الفحص. والجواب عنه أنّ المختار عـدم اعتبار الظنّ الشخصـى فى حجّيـة الظواهر. الوجه الرابع: (وهو الدليل الثانى للمحقّق النائينى رحمه الله فى المقام): ما حاصـله: إنّ حجّية العمومات متقوّمة بجريان مقدّمات الحكمة الكاشفة عن عدم دخـل قيـد آخر فى مراد المتكلّم، فإذا علمنا بعـد الرجوع إلى الأدلّـة الشـرعيّة أنّ طريقـة الشارع قـد اسـتقرّت على إبراز مقاصـده انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۵ بالقرائن المنفصـلة ينهـدم أساس جريان مقـدّمات الحكمـة ولم تكن تلك العمومات حجّ ة قبل الفحص عن مخصّ صاتها، وبالجملـة أنّ من المقـدّمات عدم البيان فى مقام البيان، ومقام البيان للشارع ليس منحصـراً فى زمان التكلّم عن العام «۱». وجوابه واضـح بعـد مـا مرّ من أنّ ألفـاظ العموم تكفينـا فى إفـادة العموم من دون حاجـة إلى جريان مقـدّمات الحكمـة. تنبيهان التنبيه الأـوّل: فى المقـدار اللاـزم من الفحص، ولاـ ريب فى أنّه يختلف باختلاف الوجوه التى اقيمت لأصل لزوم الفحص. فعلى الوجه الأوّل يجب الفحص فى المسألـة بمقـدار يخرج العـام عرفـاً عن كونه معرضـاً للمخصّ صات وعن مظانّ التخصـيص. وعلى الوجه الثانى (وهو العلم الإجمـالى بورود مخصّ صات كـثيرة) يجب الفحص بمقـدار يخرج العـام عن أطراف العلم الإجمـالى. وعلى الوجه الثـالث (وهو اعتبار الظنّ الشخصى بالمراد) يجب الفحص إلى أن يحصل الظنّ الشخصى بعدم المخصّص. وعلى الوجه الرابع (وهو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله) يجب الفحص إلى أن يصدق عدم البيان فى مقام البيان، وهذا طبعاً يحتاج إلى حصول العلم بعدم ورود المخصّ ص كمـا لاـ يخفى. التنبيه الثانى: فى أنّه هل الفحص عن المخصّ ص فحص عن المعارض والمانع أو عمّا يتمّ به اقتضاء المقتضـى؟ وبعبارة اخرى: أيكون العموم ناقصـاً فى الاقتضـاء بـدون الفحص أو الاقتضاء تامّ، والكلام فى عـدم المانع؟ ففيه أيضاً تفصـيل بلحاظ اختلاف الوجوه التى اسـتدلّ بها. فعند القائلين باعتبار الظنّ الشخصـى- المقتضـى ناقص قبل الفحص لأنّ الظنّ ليس حاصـلًا قبل الفحص. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۶ وعنـد القائلين بوجود العلم الإجمالى فالمسألـة متوقّفـة على جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى وسـقوطها بالتعـارض أو عـدم جريانها حتّى فى بـدو الأمر، فإن قلنا بأنّها تجرى فتتعارض فالفحص يكون فى وجود المانع وهو الأصـل المعـارض الجـارى فى طرف آخر، وإن قلنا بعـدم جريانها ابتـداءً فالنقص فى المقتضـى. وأمّا بناءً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله فـالفحص يكون عن المقتضـى، لأـنّ مع عـدم جريـان مقـدّمات الحكمـة لاـ ينعقـد للعام ظهور واقتضاء. وأمّا بناءً على دليل المعرّضـيّة فالفحص هو عن وجود المانع والمعارض، لأنّه لا إشكال حينئذٍ فى ظهور العام فى العموم ودلالته الاستعماليّة.

المقام الثانى: فى المخصّص المتّصل

اشارة

قـال المحقّق الخراسـانى رحمه الله: إنّ الظـاهر عـدم لزوم الفحص عن المخصّ ص المتّصـل باحتمـال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتّفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به ولو قبل الفحص. وقال بعض المحشّين بلزوم الفحص فى المتّصل أيضاً إذا كـان العـام فى معرض التخصـيص بالمتّصل. أقول: إنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام لا يخلو من إبهام، والحقّ أن يقال: إنّ المخصّص المتّصل يتصوّر على أنحاء: أحدها: أن نحتمل وجود مخصّص متّصل فى الزمن السابق لكن لم ينقله الراوى نسياناً أو عمـداً كمـا إذا كان فى الكلام استثناء متّصل (مثل أن قال الإمام عليه السـلام: «يشترط فى لباس المصـلّى أن يكون طاهراً إلّافيما لا تتمّ فيه الصّ لاة) ولم ينقله الراوى. ثانيهـا: أن نحتمل عـدم نقل بعض المؤلّفين لجوامع الحـديث كصاحب الوسائل الـذى كان من دأبه تقطيع الرّوايات فنحتمل وجود قرينـة متّصـلة فى بعض فقرات الرّوايـة التى لم يذكرها فى الباب. ثالثها: أن نحتمل وجوده فى ما يسـقط عن الرّوايـة لبعض العوارض الطبيعيـة كما إذا فقد انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۷ بعض أوراق كتاب الحديث ويحتمل وجود مخصّ ص فى تلك الورقة المفقودة. أمّا القسم الأوّل: فلا يعتنى به بلا إشـكال، لأنّه إمّا أن نحتمل عدم نقل الراوى لذلك المخصّص تعمّداً، فهو لا يجتمع مع وثاقة الراوى، وإمّا أن نحتمل عـدم نقله نسـياناً فأصالة عدم النسـيان المعتبرة عند العقلاء كافيّة فى نفيه، وأمّا الحذف عن تقيّـة فهو أيضاً خلاف أصل عقلائى لأنّ الأصل فى كلّ كلام حمله على الجـدّ. أمّا القسم الثانى: فهو أيضاً لا يعتنى به لأنّه ينافى وثاقة

المؤلّف، واحتمال أنّ عدم نقله نشأ من استنباطه الشخصى بكون الذيل منفصلًا ولذلك لم ينقله- لا يعتنى به أيضاً لأنّ غايته أن يكون من قبيل النقل بالمعنى الذى ينشأ من الاجتهاد والاستنباط الشخصى. أمّا القسم الثالث: فلا إشكال فى أنّ الفحص لازم فيه، كما إذا فقدت ورقة من كتاب وصيّة أو وقف ويحتمل وجود المخصّص فى تلك الورقة المفقودة، فلا يعتمد على ذلك الكتاب بدون الفحص عن الباقى، لأنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متكلّماً فلا يمكن الاعتماد على كلامه قبل إتمامه. فظهر ممّا ذكر أنّ المقامات فى المخصّص المتّصل مختلفة، ولابدّ فيه من ملاحظة منشأ الشكّ.

تذييل: فى لزوم الفحص فى موارد الاصول العمليّة

لا إشكال ولا كلام فى لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادى فى الاصول العمليّة إذا كانت الشبهة حكميّة، إنّما الكلام فى الفرق بين الموردين، أى بين الفحص عن المخصّص فى العمل بالعام وبين الفحص عن الدليل الاجتهادى فى جريان الاصول العمليّة. فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله ما حاصله: الفحص فى الأوّل فحص عمّا يزاحم الحجّية، وأمّا فى الثانى فبدون الفحص لا حجّة أصلًا لأنّ الموضوع فى البراءة العقليّة مثلًا هو اللّابيان، وهو لا يحرز بدون الفحص كى يكون الحكم المترتّب عليه حجّة. لكن الإنصاف فى المسألة هو التفصيل بين أصالة الاحتياط وغيرها من الاصول، والفرق المذكور إنّما يتمّ فى غير الاحتياط، أمّا فى البراءة العقليّة منه فلأنّ موضوعها اللّابيان، وهو لا يحرز بدون الفحص كما مرّ، وأمّا البراءة الشرعيّة فلأنّ دليلها وهو حديث الرفع مقيّد بما بعد انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۱۸ الفحص إجماعاً كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وأمّا الاستصحاب عند من يقول بحجّيته فى الشبهات الحكميّة فلأنّ دليلها إمّا مقيّد بالإجماع كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، أو منصرف إلى ما بعد الفحص كما هو المختار، وكذلك أصالة التخيير لأنّ موضوعها هو دوران الأمر بين المحذورين، وهو لا يصدق عقلًا إلّابعد الفحص. هذا كلّه فى غير أصالة الاحتياط، وأمّا فيها فالفحص ليس فحصاً عن الحجّة والمقتضى، لأنّ المقتضى فيها هو العلم الإجمالى، وهو تامّ موجود قبل الفحص، وحينئذٍ يكون الفحص عن المانع وعمّا يزاحم الحجّية. وإن شئت قلت: لا حاجة فيها إلى الفحص لجواز الاحتياط وعدم وجوب الاجتهاد أو التقليد قبل الفحص فى جميع الشبهات كما عليه الفتوى. وبالجملة الفحص فيها ليس واجباً وإنّما يجب للخروج عن الاحتياط بالظفر على الدليل الرافع لموضوعه. هذا كلّه فى الاصول العمليّة، وكذلك فى الاصول اللفظيّة، فلا بدّ فيها أيضاً من التفصيل على المبانى والوجوه الأربعة المذكورة للزوم الفحص، فعلى بعض تلك الوجوه يكون الفحص فحصاً عن المقتضى، وعلى بعضها الآخر يكون فحصاً عن المانع كما مرّ تفصيله فى التنبيه الثانى.

الفصل السادس الكلام فى الخطابات الشفاهيّة

اشارة

لا شكّ فى أنّ هناك عمومات وردت فى الكتاب والسنّة على نهج الخطابات الشفاهيّة كقوله تعالى: «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۱» وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» «۲» ، كما لا إشكال أيضاً فى أنّها تشمل جميع صيغ التخاطب حتّى صيغ التخاطب من الأوامر والنواهى. إنّما الإشكال والنزاع يقع فيها فى ثلاث مقامات: المقام الأوّل: فى أنّ التكليف الوارد فى الخطابات الشفاهيّة هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين أو لا؟ المقام الثانى: فى توجيه الخطاب إلى المعدومين هل يصحّ حقيقة أو لا؟ المقام الثالث: فى أنّ أدوات التخاطب لماذا وضعت؟ يستفاد من كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله جريان النزاع فى جميع الثلاثة، وصرّح فى هامش أجود التقريرات بأنّه جارٍ فى خصوص المقام الثالث، والحقّ هو الأوّل، فالنزاع جارٍ فى جميع المقامات بل لا معنى للبحث عن المقام الثالث بدون البحث عن المقام الأوّل والثانى. أمّا المقام الأوّل: ففصّل المحقّق الخراسانى

رحمه الله فيه بين ما إذا كان التكليف فعلياً فلا يمكن حينئذٍ تكليف المعدوم عقلًا، وبين ما إذا كان التكليف إنشائيّاً فيجوز، لأنّ الإنشاء خفيف المؤونة نظير إنشاء الوقف على البطون المتعدّدة، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده، بإنشاء الواقف حين ما وقف، لا- بانتقال العين إليه من البطن السابق. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۰ لكن الإنصاف أنّه غير تامّ، لأنّه إن كان المراد من المعدوم المعدوم بما هو هو فلا معنى للتكليف لا فعلياً ولا إنشائيّاً، وإن كان المراد المعدوم بما سوف يوجد، أي على فرض وجوده وعلى نهج القضيّة الحقيقيّة فالتكليف ممكن، إلّاأنّه لا فرق حينئذٍ بين الفعلي والإنشائي، وإن شئت قلت: التكليف حينئذٍ فعلي ولكن في فرض وجود موضوعه كما في القضايا الشرطيّة. أمّا المقام الثاني: وهو جواز مخاطبة المعدومين وعدمه فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى عدمه وقال ما حاصله: أنّه لا ريب في عدم صحّة خطاب الغائب عن مجلس الخطاب بل الحاضر غير الملتفت فضلًا عن الغائب والمعدوم على وجه الحقيقة، فإنّ الخطاب الحقيقي عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ومن المعلوم أنّ ذلك ممّا لا يتحقّق إلّاإذا كان توجيه الكلام إلى الحاضر الملتفت. لكن الإنصاف أنّ ما قلنا في المقام الأوّل جارٍ هنا أيضاً حيث نقول: إن كان المراد مخاطبة المعدوم بلحاظ حال العدم فلا يجوز قطعاً، وأمّا إذا كان بلحاظ الوجود فلا إشكال فيه، لأنّ حقيقة الخطاب توجيهه نحو الغير مع الايصال إليه بأيّ وسيلة كانت سواء كان الغير حاضراً أو غائباً، وليست حقيقته المشافهة حتّى يختصّ جوازه بالحاضر في المجلس، ولذلك تكتب الرسائل ويخاطب فيها الغائب أو تكتب الوصيّة للجيل اللاحق وهم مخاطبون فيها، كما ورد في وصيّة أمير المؤمنين على عليه السلام: «اوصيكما وجميع ولدى ومن بلغه كتابى هذا بتقوى اللّه ونظم أمركم» «۱»، إلى غير ذلك من أشباهها ونظائرها. فتلخّص أنّ حقيقة التخاطب هو توجيه الخطاب نحو الغير لا التشافه والحضور، وهذا يصدق بالنسبة إلى المعدوم بلحاظ زمن وجوده أيضاً. أمّا المقام الثالث: فالنزاع فيه عند المحقّق الخراساني رحمه الله مسبّب عن أنّ أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي كي نقول باختصاصها بالحاضرين وعدم شمولها للمعدومين لئلّا يلزم استعمال الأداة في غير ما وضعت له، أو موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولايقاع مجرّد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقي أو التنزيلي فتكون شاملة للمعدومين أيضاً وقد مرّ نظيره في مبحث الأوامر بالنسبة إلى صيغة الأمر وهل هي موضوعة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۱ للطلب الحقيقي أو لإنشاء مطلق الطلب ولو لم يكن بداعي الطلب الحقيقي كما إذا صدر بداعي التعجيز أو التهديد؟ واستدلّ لوضعها لإنشاء مطلق التخاطب بوجهين: أحدهما: أنّه كذلك في أشباهها ونظائرها كأداة النداء وضمائر التخاطب فإنّها موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولايقاع مجرّد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقي أو التنزيلي. الثاني: أنّ الوجدان حاكم على أنّ في مثل «ياكوكباً ما كان أقصر عمره» الذي ليس المخاطب فيه حقيقيّاً لعدم كونه حاضراً ملتفتاً- ليس هناك تجوّز في أداة الخطاب أصلًا بل هي مستعملة في معناها الحقيقي من إنشاء النداء والخطاب، فليس فيها عناية ولا مجاز بالنسبة إلى أداة الخطاب، ثمّ قال ما حاصله: أنّ هذا كلّه فيما إذا لم تكن قرينة في البين توجب الانصراف إلى الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الإستفهام والترجّي والتمنّي وغيرها، وفي نهاية الأمر قال ما حاصله: أنّ هذا الظهور الانصرافي ناشٍ عن عدم قرينة تمنع عن الانصراف المزبور، وإلّا إذا كان هناك ما يمنع عن الانصراف إلى المعاني الحقيقيّة كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع فلا تختصّ هذه الأداة بالخطاب الحقيقي. أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّه قال: إن كان الموضوع له هو الخطاب الحقيقي فلا يشمل المعدومين، بينما لا إشكال في الشمول على فرض الوجود كما مرّ. ثانياً: أنّه قال: إن كان الموضوع له هو الخطاب الإنشائي فيشمل المعدومين، بينما لا إشكال أيضاً في عدم الشمول على فرض العدم. ثالثاً: لو فرضنا عدم شمول الخطاب للمعدومين فلا ضير فيه، لأنّه لا ريب في شمول التكليف لهم لوجود أدلّة الاشتراك في التكليف، ولا حاجة في ثبوت التكليف إلى توجيه الخطاب إليهم ولا ملازمة بين الأمرين. ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قال: إنّ القضايا الخارجيّة مختصّة بالمشافهين ولا- تشمل الغائبين والمعدومين، وأمّا القضايا الحقيقيّة فالظاهر أنّ الخطابات فيها عامّة. واستدلّ له بأنّ توجيه الخطاب إلى الغائب لا يحتاج إلى أكثر من تنزيله منزلة الحاضر، وكذلك بالنسبة إلى المعدوم فينزّل منزلة الموجود، ثمّ قال: هذا المعنى هو مقتضى طبيعة القضيّة الحقيقيّة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۲ وأورد عليه في حاشية الأجود بأنّ مجرّد الوجود لا يكفي في

الخطابات المشافهة بل تحتاج إلى فرض الحضور أيضاً والقضايا الحقيقيّة تفرض لنا الوجود فقط. ثمّ حاول لحلّ الإشكال، فذهب إلى ما بنى عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الأدوات وضعت للخطاب الإنشائى، ثمّ قال فى آخر كلامه ما حاصله: هذا إذا قلنا أنّ الخطابات القرآنية خطابات من اللّه بلسان النبى صلى الله عليه و آله، أمّا إذا قلنا أنّها نزلت عليه قبل قرائته يكون هذا النزاع باطلًا من أصله لعدم وجود مخاطب غير النبى صلى الله عليه و آله فى ذلك الزمان «۱». أقول: الظاهر أنّ إشكاله على المحقّق المذكور غير وارد لما سيأتى، مضافاً إلى أنّ الكلام هو فى المنهج الذى سلكه لحلّ الإشكال، لأنّ قوله: إنّ الأدوات وضعت للخطاب الإنشائى تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله يستلزم عدم كون الخطابات القرآنيّة بداعى الخطاب الحقيقى، وهو خلاف الوجدان وخلاف بعض الرّوايات الواردة لبيان آداب التلاوة نظير ما ورد لاستحباب ذكر «لبّيك» بعد تلاوة خطاب «ياأيّها الذين آمنوا»، هذا أوّلًا. ثانياً: بالنسبة إلى قوله: «إن قلنا أنّ الخطابات القرآنية نزلت على النبى قبل قرائته» (إلى آخره): أنّه لا ريب فى أنّها نزلت عليه قبل قرائته، فلا ينبغى التعليق والترديد فيه بقوله «إن قلنا»، لكن هذا لا يلازم بطلان النزاع من رأسه، لأنّها وإن نزلت قبل قرائته صلى الله عليه و آله لكنّه صلى الله عليه و آله خليفة اللّه فى مخاطبة الناس فيخاطبهم بلسان البارى تعالى. والإشكال الأساسى فى كلمات هؤلاء الأعلام أنّهم تسالموا على وجود الملازمة بين خطاب المشافهة والحضور وأنّ الحضور لازم فيها، بينما قلنا أنّ حقيقة الخطاب هى توجيه الكلام نحو الغير مع الإيصال إليه بأىّ وسيلة. ثمّ إنّه قد حاول فى تهذيب الاصول تحليل القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة، وقال: «إنّ هذا التقسيم للقضايا الكلّية، وأمّا الشخصيّة مثل «زيد قائم» ممّا لا تعتبر فى العلوم فخارجة عن المقسم، فقد يكون الحكم فى القضايا الكلّية على الأفراد الموجودة للعنوان بحيث لا ينطبق إلّا عليها مثل «كلّ عالم موجود فى حال كذا» أو «كلّ من فى هذا العسكر كذا» وأمّا القضيّة الحقيقيّة فهى ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود فى الحال انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۳ وغيره مثل «كلّ نار حارّة» فلفظ «نار» تدلّ على نفس الطبيعة وهى قابلة للصدق على كلّ فرد لا بمعنى وضعها للأفراد ولا بمعنى كونها حاكيّة عنها أو كون الطبيعة حاكيّة عنها بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الافراد الموجودة وما سيوجد فى ظرف الوجود، (إلى أن قال): فكلّ نار حارّة إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً للنار ولا لشىء آخر، كما أنّ الموجود الذهنى ليس ناراً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق على الأفراد الموجودة فى ظرف وجودها من غير أن يكون الوجود قيداً، أو أن يفرض للمعدوم وجود أو ينزل منزلة الوجود ومن غير أن تكون القضيّة متضمّنة للشرط كما تمور بها الألسن موراً» «۱». أقول: ويمكن المناقشة فيه: أوّلًا: بأنّا لا نفهم معناً محصّلًا لقوله «فينحصر الصدق على الأفراد الموجودة فى ظرف وجودها من غير أن يكون الوجود قيداً» لأنّ هذا أيضاً يساوق كون الوجود قيداً، فإن الحارّة مثلًا فى مثال «النار حارّة» إنّما هى النار الموجودة فى الخارج لا النار بدون الوجود ولا النار الموجودة فى الذهن، نعم إنّ ما أفاده جارٍ فى مثل «الأربعة زوج». ثانياً: لو لم يكن الوجود قيداً فنسأل: هل تكون القضيّة شاملة للمعدومين أو لا؟ فإن لم تكن شاملة لهم فالقضيّة خارجيّة لا حقيقيّة، وإن كانت شاملة فيعلم أنّه فرض للمعدوم وجود، وقد مرّ أنّ حقيقة القضيّة الشرطيّة هو فرض الوجود، وعلى كلّ حال: القضيّة الحقيقيّة هى ما يكون الوجود قيداً فيها، غاية الأمر أنّه أعمّ من الوجود التقديرى والوجود الفعلى. ثمّ إنّه فى ما سبق أنكر الانحلال فى القضايا الكلّية القانونيّة وقد أوردنا عليه بالنقض بالعموم الافرادى، لكن فى المقام له كلام صرّح فيه بالانحلال وإليك نصّه: «وليعلم أنّ الحكم فى الحقيقة على الأفراد بالوجه الإجمالى وهو عنوان كلّ فرد أو جميع الأفراد، فالحكم فى المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال على نفس الطبيعة ولكن على الأفراد تفصيلًا» «۲». فقد صرّح فى هذا الكلام بأنّ الحكم فى المحصورة يتعلّق بالمصاديق والأفراد، بينما قد مرّ منه سابقاً أنّ الحكم فى القضايا القانونيّة يتعلّق بالطبيعة فقط. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۴ فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة تفصيل المحقّق النائينى رحمه الله فى الخطابات الشفاهيّة بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة بأنّ الاولى تشمل الغائب والمعدوم والثانية لا تشملهما، لأنّ حقيقة الخطاب وهى توجيه الكلام إلى الغير موجودة فى كلتا القضيتين، وقد ردّ تفصيله فى تهذيب الاصول بعد ذكر مقدّمات فكلامه تامّ من هذه الجهة. هذا كلّه فى التفصيل بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة. وهنا تفصيل آخر وهو بين الخطابات الإلهية وغير الإلهية، ببيان أنّ الاولى شاملة للغائبين

والمعدومين، لأنّ اللّه محيط بكلّ شيء وكلّ شيء حاضر عنده بخلاف الثانية. وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّه يعتبر في الخطاب ثلاثة أشياء: المخاطب (بالكسر) والمخاطب (بالفتح) وأداة الخطاب، وفي الخطابات الإلهية وإن لم يكن نقص بالنسبة إلى الأمر الأوّل، أي المخاطب (بالكسر) ولكنّه موجود بالنسبة إلى الأمر الثاني والثالث. وللمحقّق الإصفهاني رحمه الله هنا تفصيل في هذا التفصيل، وهو أنّ الخطابات الإلهيّة تشمل الغائبين دون المعدومين، وأمّا الخطابات البشريّة فلا تشمل المعدومين والغائبين معاً، والدليل هو إحاطته تعالى بالغائبين، وأمّا عدم حضورهم وعدم فهمهم لخطابه فلا ضير فيه بل اللازم هو نوع اجتماع بين المخاطِب والمخاطَب إمّا في مكان واحد أو بحكمه أو الإحاطة الإلهية «۱». أقول: هنا مطلبان: الأوّل: أنّه لابدّ في صحّة الخطاب وكونه حقيقياً الإفهام والإنفهام ولو في ظرف وصوله (وإلّا يكون إنشائيّاً) من دون الفرق بين الخطابات الإلهية وغيرها، والحاكم بهذا هو العرف والوجدان. الثاني: في المقصود من إحاطة اللّه بالمعدومين: فقد قرّر في محلّه أنّ عدم علمه بالمعدومين يوجب النقص في ذاته تبارك وتعالى عن ذلك ولكن قد يستشكل بأنّ علمه بهم إمّا أن يكون حصولياً وارتسامياً أو يكون حضوريّاً، والأوّل محال لاستلزامه الارتسام في ذاته، مضافاً إلى أنّه لا إشكال في أنّ علمه بالأشياء يكون بذاتها لا بصورتها، وإن كان حضوريّاً فلا يشمل المعدومين لأنّهم ليسوا موجودين حتّى يكونوا حاضرين عنده تعالى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۵ وللجواب عنه كما بيّناه في محلّه طريقان: الأوّل: ما ذهب إليه بعض الحكماء من أنّ اللّه تعالى عالم بالعلّة، والعلم بالعلّة علم إجمالي بالنسبة إلى المعلول وهو كشف تفصيلي في نفس الوقت. توضيح ذلك: أنّ الحوادث التي تتحقّق في المستقبل ليست منفكّة عن حوادث الحال والماضي فإنّها سلسلة متّصلة بعضها ببعض، فلو علمنا بحوادث الحال كما هو حقّها وبجميع جزئياتها فقد علمنا حوادث الماضي والمستقبل أيضاً في نفس الوقت، وبما أن علمه تعالى بالأشياء يكون هكذا فهو عالم بالموجودين في الحال والمعدومين في الماضي والمستقبل جميعاً. الثاني: (وقد يصعب تصوّره على بعض) أن نقول: أنّ تقسيم الزمان إلى الحال والماضي والمستقبل إنّما هو بالنسبة إلى الممكنات، وأمّا بالنسبة إلى ذاته تعالى الذي لا حدّ ولا نهاية له فجميع الموجودات في الماضي والمستقبل والحال سواء عنده، حاضرة لديه بأعيانها لكن كلّ في ظرفه الخاصّ، فموسى عليه السلام مثلًا حاضر عنده في ظرفه وزمانه الخاصّ كما أنّ عيسى عليه السلام أيضاً حاضر عنده في ظرفه الخاصّ، وأهل الجنّة والجحيم حاضرون عنده في ظرفهما، فلا شيء من هذه معدوم عنده تعالى بل المعدوم معدوم بالنسبة إلى زمان الحال. وبعبارة اخرى: أنّ الزمان بمنزلة شريط يتحرّك الإنسان عليه فعلى أي جزء منه كان فهو حال بالنسبة إليه والجزء السابق عليه ماضٍ والجزء اللاحق مستقبل، وأمّا الذي يكون محيطاً بجميع الشريط من أوّله إلى آخره فالحال والماضي والمستقبل عنده سواء. وقد يذكر لهذا مثال آخر وهو أنّ من يتصوّر للزمان حالًا وماضياً ومستقبلًا مثله مثل من ينظر من منفذ بيت إلى قطار من الإبل خارج البيت، فحيث إنّه يرى في كلّ لحظة من الزمان بعض هذه الجمال يتصوّر له القبل والبعد، وأمّا من يكون فوق البيت مثلًا ويرى جميع القطار في لحظة واحدة فلا معنى لهذا التقسيم بالنسبة إليه. فبأحد هذين الطريقين يثبت حضور المعدومين عند اللّه تعالى، ولكن مع ذلك لا يثبت بهذه المحاولات إمكان تفهيم المعدومين من طرق الخطابات المشافهة المتعارفة، وبهذا يظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين الخطابات الإلهية وغيرها.

تنبيه في ثمرة المسألة:

وقد ذكر لها ثمرتان، وينبغي قبل بيانهما الإشارة إلى أنّ الثمرة في هذه المسألة لا تظهر بالإضافة إلى التكاليف التي صدرت من الشارع بغير أداة الخطاب لكفاية أدلّة اشتراك التكليف فيها بعد عدم اختصاصها بالموجودين في عصر النبي صلى الله عليه و آله. الثمرة الاولى: حجّية ظهور الخطابات المشافهة للغائبين والمعدومين كالمشافهين على القول بالتعميم، وإلّا فلا يكون ذلك حجّة بالنسبة إليهم، وهي مبتنية على صغرى وكبرى، أمّا الكبرى فهي اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، وأمّا الصغرى فهي أنّ غير المشافهين ليسوا مقصودين بالإفهام. والأكثر استشكلوا على الكبرى فقط، ولكن يمكن الإشكال أيضاً على الصغرى. أمّا الإشكال على

الكبرى فهو أنّه مبنى على اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حقّق فى محلّه عدم الاختصاص بهم، وسيأتى بيانه فى محلّه إن شاء اللّه تعالى. وأمّا الإشكال على الصغرى فهو أنّ الملازمة بين التخاطب والمقصوديّة بالإفهام ممنوع بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام وإن لم يعمّهم الخطاب. أقول: وهذا أشبه شيء بالنداءات التى تطبع فى الصحف التى يكون المخاطب فيها شخص أو أشخاص معيّنين مع أنّ المقصود بالإفهام فيها جميع الناس، بل قد يتّفق عدم كون المخاطب مقصوداً ويكون المقصود غير المخاطب من باب «إيّاك أعنى واسمعى ياجارة». فتلخّص من جميع ذلك عدم تماميّة هذه الثمرة. لكن يمكن توجيه هذه الثمرة من حيث الصغرى والكبرى، أمّا الكبرى فلأنّ وظيفة المتكلّم إنّما هى إقامة القرائن للمقصودين بالإفهام فقط وليس من وظيفته إقامتها لمن لم يقصد إفهامه، وحينئذٍ لو احتملنا (احتمالًا عقلائياً) وجود قرينة فى البين قد ذكرها المتكلّم للمقصودين بالإفهام ولم تصل إلى غيرهم كما إذا قال المتكلّم مثلًا: «اشتر لى جنساً من الأجناس الموجودة فى السوق الفلانى» واحتملنا وجود قرينة فى البين قد فقدت وكانت دالّة على أنّ مراد المتكلّم جنس خاصّ من تلك الأجناس، فحينئذٍ يشكل القول بحجّية كلامه وجواز التمسّك بإطلاقه لغير المقصودين بالإفهام مشكل جدّاً. نعم، لو لم يكن هناك قرينة فى البين أخذ بظهوره كلّ من وصل إليه كما يحكى ذلك فى قضية انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۷ كتاب كتبه عثمان لعامله فى مصر وأشار إلى قتل الذين أتوا بالكتاب، فإنّ المخاطب وإن كان هو العامل فقط ولكنّهم لمّا فتحوا الكتاب وشاهدوا ما كتبه رجعوا إليه ووقع ما وقع، ولم يقل أحد منهم أنّ ظهور الكتاب ليس حجّة بالنسبة إليهم للعلم بعدم وجود قرينة هناك. أمّا الصغرى فلأنّا وإن وافقنا على وجود خطابات كثيرة (بل أكثر الخطابات الشرعيّة) يكون غير المخاطبين فيها أيضاً مقصودين بالإفهام لكن إثباته فى جميع موارد الأدلّة الشرعيّة مشكل (وإن كان جميع الخطابات القرآنيّة هكذا بلا إشكال) فإنّ فى الرّوايات الواردة من ناحية النبى صلى الله عليه و آله والأئمّة المعصومين عليهم السلام توجد موارد كثيرة التى يحتمل فيها كون المقصود بالإفهام خصوص المخاطبين كالروايات وردت بصيغة «ياأصحابى» مثلًا. فظهر ممّا ذكرنا ثبوت الملازمة بين الخطاب قصد الإفهام بنحو الموجبة الجزئيّة، فلو قلنا بعدم شمول الخطابات الشرعيّة لغير المشافهين يشكل إثبات كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام فى جميع الموارد، ويستلزم عدم حجّية بعض الخطابات بالنسبة إليهم. الثمرة الثانية: صحّة التمسّك بإطلاقات الخطابات القرآنيّة وشبهها بناءً على التعميم، وعدمها بناءً على عدمه. توضيح ذلك: إن قلنا بشمول الخطابات للمعدومين جاز لهم التمسّك بإطلاقات الكتاب نحو إطلاق قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلًا مطلقاً وإن كان غير المشافهين مخالفين فى الصنف مع المشافهين، كما أنّ التمسّك بها كذلك جائز للموجودين، وإن قلنا بعدم شمولها لهم فلا يجوز لهم التمسّك بها أصلًا، فإنّ التمسّك بالإطلاق فرع توجّه الخطاب، فإذا لم يتمسّك بالإطلاق فلا يبقى فى البين سوى دليل الاشتراك، ولا دليل على الاشتراك إلّا الإجماع وهو دليل لبّى لا إطلاق له، فلا يثبت به الحكم إلّاالقدر المتيقّن منه، وهو موارد اتّحاد الصنف، وحيث لا اتّحاد فى الصنف للمعدومين فى فرض الكلام فلا دليل على الحكم أصلًا، كما إذا احتملنا دخالة حضور الإمام المبسوط اليد فى وجوب صلاة الجمعة، فلا يمكن التمسّك بإطلاق قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» لإثبات وجوبها فى زمن الغيبة لعدم اتّحادهم مع المشافهين فى الصنف. وأجاب عن هذه الثمرة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بما حاصله: أنّ مع عدم عموم الخطاب للمعدومين وإن لم يصحّ لهم التمسّك بإطلاقه لرفع دخالة ما شكّ فى دخله ممّا كان انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۸ المعدومون فاقدين له وكان المشافهون واجدين له، ولكن صحّ التمسّك بإطلاقه لرفع دخالته فى حقّ المشافهين قطعاً بأن يقال: إنّ صلاة الجمعة مثلًا واجبة عليهم مطلقاً سواء كانوا حاضرين فى زمان الإمام المبسوط اليد وواجدين لشرط الحضور والاتّحاد فى الصنف أم صاروا فاقدين له بالخروج عن حوزة الحكومة الإسلاميّة كالذين هاجروا إلى الحبشة مثلًا أو بفوت الإمام المبسوط اليد والانتقال إلى الفترة الفاقدة لحكومة العدل بعد النبى صلى الله عليه و آله، وحينئذٍ إذا ثبت عدم دخل القيد فى حقّهم بالإطلاق ثبت فى حقّ المعدومين بدليل الاشتراك، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين وعدمه إنّما هو فى الحاجة إلى ضمّ دليل الاشتراك وعدمها، فإن كان الخطاب يعمّ المعدومين فلا حاجة إلى ضمّ دليل الاشتراك بل يتمسّكون بالإطلاق ابتداءً، وإن لم

یکن الخطاب عاماً لهم لابدّ من ضمّ دلیل الاشتراک حیث إن التمسّک بالإطلاق یکون حینئذٍ فی حقّ المشافهین فقط، فیسری إلی غیرهم بدلیل الاشتراک وهو الإجماع. ویمکن الإیراد علی کلامه بأنّ هذا یتمّ فی الأوصاف المفارقة، وأمّا الأوصاف الملازمة (کصفة العربیّة إذا احتملت دخالتها) فلا یتصوّر التمسّک بالإطلاق بالنسبة إلیها للمشافهین لکی یثبت اتّحاد المعدومین معهم، وحینئذٍ یرتفع الإشکال عن الثمرة بحذافیرها. ولکن یمکن الجواب عنه بأنّ وجود صفة ملازمة تحتمل دخالتها فی الحکم ممنوع. أقول: نعم یرد علیه مع ذلک: أوّلًا: أنّ التمسّک بالإطلاق للمشافهین یکون فرع حجّیة الظواهر لمن لم یقصد إفهامه کما هو مبنی المحقّق الخراسانی رحمه الله، أمّا بناءً علی ما اخترناه من اختصاصها بمن قصد إفهامه فلا یجوز التمسّک بالإطلاق للمشافهین أیضاً لأنّه یمکن إثبات التکلیف لهم من طریق قرائن موجودة فی البین، فالخطاب من البدایة لیس مطلقاً لکی یجوز التمسّک بإطلاقه، ولیس من وظیفة المتکلّم إقامة القرینة لمن لم یقصد إفهامه لکی تنتقل إلینا فنثبت من ناحیتها ثبوت الحکم لنا، وعلیه فلا یکون الإطلاق کاشفاً عن عدم دخل القید المشکوک دخله فی الحکم، لمکان احتمال الدخل فیه وأنّ الإطلاق یکون من جهة الإتّکال علی حصوله للمقصودین. وثانیاً: أنّه یمکن وجود احتمال دخل صفة ملازمة فی الحکم کالعربیّة، بأن یقال مثلًا: کون المشافهین من العرب لعلّه کان سبباً لعدم جواز القنوت بغیر العربیّة لهم، وحینئذٍ لا یمکن التمسّک بالإطلاق لإثبات الحکم بالنسبة لنا أیضاً بدلیل الاشتراک، للزوم هذا الوصف وعدم انفکاکه عنهم. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۲۹ بقی هنا شیء: وهو ما أفاده فی التهذیب وإلیک نصّ کلامه: «یمکن أن یقال بظهور الثمرة فی التمسّک بالآیة لإثبات وجوب صلاة الجمعة علینا، فلو احتملنا أنّ وجود الإمام وحضوره شرط لوجوبها أو جوازها یدفعه أصالة الإطلاق فی الآیة علی القول بالتعمیم، ولو کان شرطاً کان علیه البیان، وأمّا لو قلنا باختصاصه بالمشافهین أو الحاضرین فی زمن الخطاب لما کان یضرّ الإطلاق بالمقصود وعدم ذکر شرطیّة الإمام أصلًا، لتحقّق الشرط وهو حضوره علیه السلام إلی آخر أعمار الحاضرین ضرورة عدم بقائهم إلی غیبة ولی العصر (عج) فتذکّر «۱». أقول: لکن قد ظهر ممّا ذکرنا: أوّلًا: أنّ المراد من قید الحضور فی صلاة الجمعة إنّما هو حضور الإمام المبسوط الید فلم یتحقّق الشرط فی الخارج إلّاالعشر سنوات من عصر النبی صلی الله علیه و آله وخمس سنوات من عصر الوصی علیه السلام. ثانیاً: بالنسبة إلی زمان الرسول أیضاً یتصوّر مفارقة هذه الصفة بالنسبة إلی بعض المشافهین، وهم الذین خرجوا من حوزة الحکومة الإسلامیّة وعاشوا فی غیر بلاد الإسلام کالذین هاجروا إلی الحبشة مثلًا.

الفصل السابع الکلام فیما إذا تعقّب العام ضمیر یرجع إلی البعض

إذا تعقّب العام ضمیر یرجع إلی بعضه، فهل یوجب ذلک تخصیصه أو لا؟ وقد اشتهر التمثیل لذلک بقوله تعالی فی سورة البقرة (۲۲۸) «وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَلِکَ» (الآیة) فالضمیر فی بعولتهنّ راجع إلی خصوص الرجعیات من المطلّقات لا- إلی المطلّقات مطلقاً، فهل عود الضمیر إلی بعض أفراد المطلّقات ممّا یوجب تخصیصها به ویکون المراد منها هو خصوص الرجعیّات فیختصّ التربّص بهنّ فقط، أو لا یوجب ذلک بل المراد منها مطلق المطلّقات، وبعبارة اخری: هل نأخذ بأصالة العموم فلا یوجب إرجاع الضمیر إلی البعض تخصیص المطلّقات، أو نأخذ بأصالة عدم الاستخدام فیکون إرجاعه إلی البعض موجباً للتخصیص؟ ففیه: أقوال وذکر المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ثلاثة أقوال، وللمحقّق الخراسانی رحمه الله هنا قول بالتفصیل لو أخذناه قولًا آخر تکون الأقوال فی المسألة أربعة. أوّلها: تقدیم أصالة العموم والالتزام بالاستخدام. ثانیها: تقدیم أصالة عدم الاستخدام والالتزام بالتخصیص. ثالثها: عدم جریان کلیهما، أمّا أصالة عدم الاستخدام فلاختصاص مورد جریانها بما إذا کان الشکّ فی المراد، فلا تجری فیما إذا شکّ فی کیفیة الإرادة مع القطع بنفس المراد کما هو الحال فی جمیع الاصول اللفظیّة، وأمّا عدم جریان أصالة العموم فلاکتناف الکلام بما یصلح للقرینة،

فيسقط كلا الأصلين عن درجة الاعتبار. ورابعها: ما يظهر عن المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: وليكن محلّ الخلاف ما إذا وقع العام والضمير العائد إلى بعض أفراده فى كلامين أو فى كلام واحد مع استقلال العام بحكم يختصّ به انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۲ كما فى الآية الشريفة، وأمّا إذا كانا فى كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل: «والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» فلا ينبغى الريب فى تخصيص العام به. أقول: الظاهر أنّ هذا من قبيل توضيح الواضح وإخراج ما لا يتصوّر النزاع فيه عن محلّ النزاع، لأنّ محلّ الخلاف ما إذا كان فى البين حكمان: أحدهما عام والآخر خاصّ، وأمّا إذا كان الحكم واحداً كما فى المثال الذى ذكره (والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ) فلا يعقل النزاع حينئذٍ كما لا يخفى، هذا أوّلًا. وثانياً: لا يتصوّر النزاع أيضاً فيما إذا وقع العام والضمير فى كلامين بل لابدّ من كونهما فى كلام واحد، لأنّه إذا جىء بالعام فى كلام واريد أن يؤتى بالخاص بعد ساعة مثلًا فى كلام مستقلّ فلا وجه بل لا معنى لإتيانه بالضمير، بل يؤتى على القاعدة بالاسم الظاهر كما لا يخفى، ولو استعمل الضمير حينئذٍ كان المرجع فيه ما ثبت فى الذهن لا الكلام المنفصل عنه. ثمّ إنّ مختار المحقّق الخراسانى رحمه الله تقديم أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام، وبعبارة اخرى: ترجيح أصالة الظهور فى طرف العام على أصالة الظهور فى طرف الضمير، والسرّ فيه ما اشير إليه من أنّ المتيقّن من بناء العقلاء الذى هو مدرك أصالة الظهور هو اتّباعها فى تعيين المراد لا فى تعيين كيفية الإرادة والاستعمال بعد ظهور المراد، والمراد فى طرف العام غير معلوم، إذ لم يعلم أنّه اريد منه العموم أو اريد منه الخصوص فتكون أصالة الظهور حجّة فيه، بخلاف المراد فى جانب الضمير فإنّه معلوم على كلّ حال، لأنّ أحقّية الزوج بردهنّ هى للرجعيّات لا محالة، ولكن كيفية الاستعمال مشكوكة، إذ لم يعلم أنّ العام قد اريد منه الخصوص ليكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة أو اريد منه العموم وأنّ الضمير قد رجع إلى بعض ما اريد من المرجع بنحو الاستخدام؟ مختار للمحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام هو تقديم أصالة العموم، وقد فصّل بين ما إذا عقد للكلام ظهور فى العموم كما إذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلّين، وبين ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينيّة فلا ينعقد للعام ظهور فى العموم أصلًا كما إذا كان العام والضمير فى كلام واحد، فإنّ أصالة العموم تجرى فى القسم الأوّل ولا تجرى فى القسم الثانى بل يصير الكلام فيه مجملًا يرجع فى مورد الشكّ إلى الاصول العمليّة، فظهر أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله يفصّل بين ما إذا كان العام والضمير فى كلامين وما إذا كانا فى كلام واحد. أقول: بناءً على ما مرّ من أنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان العام والضمير فى كلام واحد يرجع انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۳ قول المحقّق فى الحقيقة إلى القول الثالث فى المسألة، وهو سقوط كلا الأصلين عن الاعتبار، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ الآية المباركة وأمثالها خارجة عن محلّ النزاع كما أفاد فى تعليقات الأجود «۱» لأنّ ما هو المعلوم من الخارج إنّما هو اختصاص الحكم المذكور فى الآية المباركة بقسم خاصّ من المطلّقات، وأمّا استعمال الضمير الراجع إلى العام فى خصوص ذلك القسم فهو غير معلوم، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة العموم أو عن أصالة عدم الاستخدام أصلًا. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب أيضاً كالمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى تقديم أصالة العموم، واستدلّ له بثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: أنّ لزوم الاستخدام فى ناحية الضمير إنّما يبتنى على أن يكون العام المخصّص مجازاً، لأنّه على ذلك يكون للعام معنيان: أحدهما معنى حقيقى، وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم، وثانيهما معنى مجازى وهو الباقى من أفراده بعد تخصيصه، فإذا اريد بالعام معناه الحقيقى وبالضمير الراجع إليه معناه المجازى لزم الاستخدام، وأمّا إذا قلنا بأنّ تخصيص العام لا يستلزم كونه مجازاً كما هو الصحيح فلا يكون للعام إلّامعنى واحد حقيقى، وليس له معنى آخر حقيقى أو مجازى ليراد بالضمير الراجع إليه معنى مغاير لما اريد من نفسه ليلزم الاستخدام فى الكلام. الوجه الثانى: أنّ الاصول العقلائيّة إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد، وفى المقام لا شكّ فى المراد من الضمير وأنّ المراد منه المطلّقات الرجعيّات، وبعد العلم بما اريد من الضمير لا تجرى أصالة عدم الإستخدام حتّى يلزم التخصيص فى ناحية العام. إن قلت: أنّ أصالة عدم الإستخدام وإن لم تجر بالإضافة إلى نفى الإستخدام فى نفسه لعدم ترتّب الأثر عليها بعد معلوميّة المراد كما ذكر إلّاأنّها تجرى بالإضافة إلى إثبات لازم عدم الاستخدام، أعنى به إرادة الخاصّ من العموم، ونظير المقام ما إذا لاقى البدن ثوباً مثلًا مع الرطوبة ثمّ خرج الثوب عن محلّ الابتلاء وعلم بنجاسة ذلك الثوب قبل تحقّق

الملاقـاة مع الشـکّ فی عروض المطهّر له إلی حـال الملاقاة فإنّه لا ریب فی أنّه یحکم بالفعل بنجاسـة البـدن انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۴ الملاقی لـذلک الثوب وإن کان نفس الثوب خارجاً عن محلّ الابتلاء أو معدوماً فی الخارج فاستصـحاب نجاسة الثوب وإن کان لاـ یجری لأجل التعبّـد بنجاسـة نفس الثوب لأنّ ما هو خارج عن محلّ الابتلاء أو معـدوم فی الخارج غیر قابل لأن یتعبّـد بنجاسته فی نفسه، إلّاأنّه یجری باعتبار الأثر اللازم لمجراه أعنی به نجاسة البدن فی المثال، فکما أنّ الأصل العملی یجری لإثبات ما هو لازم مجراه وإن لم یکن المجری فی نفسه قابلًا للتعبّد، کـذلک الأصـل اللفظی یجری لإثبـات لوازم مجراه وإن لم یکن المجری فی نفسه مورداً للتعبّد، وعلیه فلا مانع من جریان أصالـة عـدم الاسـتخدام لإثبات لازم مجریها، أعنی به إرادة الخاصّ ممّا یرجع إلی الضـمیر فی محلّ الکلام. قلت: قیاس الأصل اللفظی بالأصل العملی فی ما ذکر قیاس مع الفارق لأنّ الأصل العملی إنّما یجری لإثبات الآثار الشرعیّة ولو بألف واسطة، بخلاف المقام فإنّ إرادة الخاصّ من العام لیست من آثار عدم الاستخدام شرعاً بل هی من لوازمه عقلًا، والأصل المثبت وإن کان حجّة فی باب الاصول اللفظیّة، إلّاأنّه من الواضح أنّ إثبات لازم عقلی بأصل فرع إثبات ملزومه، فالأصل اللفظی إذا لم یمکن إثبـات الملزوم به لم یمکن إثبـات لازمه به أیضاً لأنّه فرعه وبتبعه. الوجه الثالث: أنّ اسـتفادة الرجعیّات فی قوله تعالی: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» لیس من نفس الضـمیر، بل یسـتفاد ذلک من عقد الحمل وهو قوله تعالی: «أحقّ بردهنّ» حیث إنّه معلوم من الخارج أنّ ما هو الأـحقّ بالردّ هو خصوص الرجعیّات، فالضـمیر لم یرجع إلی الرجعیّات بل رجع إلی نفس المطلّقات وکأنّ اسـتفادة الرجعیّات من عقد الحمل، فیکون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فأین الاستخدام المتوهّم «۱»؟ (انتهی). أقول: وفی کلامه مواقع للنظر: الأوّل: (فی جوابه عن قیاس الاصول اللفظیّـة بالاصول العملیّـة فی ذیل الوجه الثانی) أنّه لا دخل لکون الأصل فی المقام مثبتاً أو غیر مثبت ولا حاجة إلیه فی الجواب، بـل العمـدة أنّ الاـصول اللفظیّـة (لکون مجریهـا هو الشکّ فی المراد) لا تجری فی أمثال المقام سواء کان لها لازم أو لم یکن، وسواء قلنا بحجّیـة مثبتات الأمارات أو لم نقل. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۵ الثانی: (بالنسـبة إلی قوله فی الوجه الأوّل) أنّه لیس الکلام فی کون العام المخصّص مجازاً أو لیس بمجاز، إنّما الکلام فی أنّ مقتضی أصالة عدم الاستخدام کون العام مستعملًا فی الباقی بحسب الإرادة الاسـتعمالیّة، وبالجملة أصالة الحقیقة فی العام وأصالة الحقیقة فی الضمیر تتعارضان فأیّتهما تقدّم علی الاخری؟ الثالث: (فی قوله فی الوجه الثـالث) أنّه یتمّ ویحـلّ الإشـکال بالنسـبة إلی الضـمیر الأـوّل، وهو الضـمیر فی بعولتهن، وأمّـا بالنسـبة إلی الضـمیر الثانی– وهو الضمیر فی «بردهنّ» فیبقی الإشکال علی حاله حیث إن مرجعه أیضاً هو المطلّقات، وإذا کانت الأحقّیة مختصّة بالرجعیّات یرجع الضـمیر بعدها لا محالة إلی خصوص الرجعیّات کما لا یخفی. ثمّ إنّه لقد أجاد فی التهذیب حیث قال: «کلّ من الضمیر فی قوله تعـالی: وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ وکـذلک المرجع قـد استعملا فی معانیهمـا، بمعنی أنّه أطلق المطلّقات واریـد منها جمیعها وأطلق لفظة «بردهنّ» وارید منها تمام أفراد المرجع، ثمّ دلّ الدلیل علی أنّ الإرادة الاسـتعمالیّة فی ناحیة الضـمیر لا توافق الإرادة الجدّیة، فخصّـِص بالبائنات وبقیت الرجعیّات بحسب الجدّ، وحینئـذٍ لا معنی لرفع الیـد عن ظهور المرجع لکون المخصّـِص لا یزاحم سوی الضـمیر دون مرجعه، فرفع الید عنه رفع عن الحجّة بلا حجّة» «۱».

الفصل الثامن الکلام فی تخصیص العام بالمفهوم

ینبغی قبل الورود فی أصل البحث ذکر تقسیمات وردت فی المفهوم، فنقول: إنّه علی قسـمین: مفهوم الموافقـة، وهو ما کان بینه وبین المنطوق توافق فی السـلب والإیجاب، ومفهوم المخالفـة، وهو ما کان بینه وبین المنطوق تخالف فی السـلب والإیجاب، وأضاف بعض تقسـیمین آخرین. أحـدهما: أنّ الموافق تـارةً یکون بالأولویّـة، ومثاله معروف وهو قوله تعالی: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» الـذی مفهومه النهی عن الضـرب بطریـق أولی، واخری یکـون بالمسـاواة نحو «لاـ تشـرب الخمر لأـنّه مسـکر» الـذی یشـمل بـالمفهوم سـائر أفراد المسـکر بالمسـاواة. ثانیهمـا: أنّ کلًّا من المساواة والأولویّـة أیضاً علی قسـمین، فالمساواة تارةً تکون من قبیل منصوص العلّـة، واخری تکون من

قبيل مستنبط العلّة، والأولويّة تارةً عقليّة فتدخل فى المفهوم، واخرى تكون عرفيّة فتدخل فى المنطوق، فالمثال المعروف (فلا تقل لهما اف) حيث إن الأولويّة فيه عرفيّة داخلة فى المنطوق لا ـ المفهوم. لكن يمكن النقاش هنا بوجوه: الوجه الأوّل: تقسيم مفهوم الموافقة إلى الأولويّة والمساواة لا يكون تامّاً لأنّ منصوص العلّة فى المساواة لا ينطبق عليه تعريف المفهوم، لأنّ المفهوم هو حكم غير مذكور، مع أنّ ذكر العلّة فى منصوص العلّة نحو «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» يكون بمنزلة الحكم بأنّ كلّ مسكر حرام، ولكنّه حذف وقدّر لوضوحه، فلا يعدّ حكماً غير مذكور. وبعبارة اخرى: الحكم هنا مركّب من صغرى وكبرى، والصغرى وهو قوله: «لأنّه مسكر» مذكور فى الكلام، وأمّا الكبرى وهو قوله: «كلّ مسكر حرام» فحذفت لوضوحها، فهى مقدّره فى الكلام، والمقدّر كالمذكور، ولذلك سمّى هذا القسم بمنصوص العلّة، يعنى الحكم الذى نصّ بعلّته، وأمّا فى مثال انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۸ «فلا ـ تقل لهما اف» أو «إنّ جاءك زيد فأكرمه» فلم يقل أحد بحذف قضيّة «لا تضرب» أو قضية «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» أو تقديرهما، بل يقال بأنّ القضيتين المنطوقتين تدلّان عليهما بالمفهوم. الوجه الثانى: أنّ تقسيم المساواة إلى منصوص العلّة ومستنبط العلّة أيضاً تامّ فيما إذا قلنا بحجّية مستنبط العلّة، مع أنّه ليس بحجّة عند الإماميّة، لعدم إمكان استنباط ملاكات الأحكام وعللها، وما أبعد عقول الرجال عن دين اللَّه كما ورد فى الحديث. إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيّة فى المسائل الفقهيّة كما إذا قيل مثلًا: إن سافرت بين مكّة والمدينة ثمانية فراسخ فقصّر، ونحن نعلم بأنّه لا خصوصيّة لمكّة والمدينة، ونلغى خصوصيتهما ونحكم بوجوب القصر فى سائر الأمكنة إذا تحقّق مقدار ثمانية فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العلّة؟ قلت: يكون النظر فى القياس المستنبط العلّة إلى علّة الحكم، بينما هو فى تنقيح المناط يكون إلى موضوع الحكم، والفرق بين الموضوع والعلّة واضح حيث إنّ الموضوع هو عنوان مشتمل على جميع ما له دخل فى تنجّز التكليف وفعليّته كعنوان المستطيع فى وجوب الحجّ، وأمّا العلّة فإنّها داخلة فى سلسلة المبادىء والأغراض، مضافاً إلى أنّ إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط طريق إلى تعيين دائرة المنطوق وتوسعتها ولا ربط له بالمفهوم، فإذا تعدّينا من مورد دليل إلى مورد آخر بالالغاء أو التنقيح وأثبتنا الحكم الثابت فى مورد ذلك الدليل لمورد آخر- تعدّ دلالة الدليل حينئذٍ من قبيل المنطوق لا المفهوم كما لا يخفى. الوجه الثالث: إنّ ما ذكره من الفرق بين الأولويّة القطعيّة والعرفيّة أيضاً غير تامّ، لأنّ الأولويّة سواء كانت عقليّة أو عرفيّة داخلة فى المفهوم، وفهم العرف لا ينافى ذلك، لوجود ملاك المفهوم فى كلتيهما، حيث إن الملاك هو كون الحكم غير مذكور وهو موجود فى مثل قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» بالنسبة إلى قضية «لا تضرب» مثلًا كما لا يخفى، نعم إلّاإذا كان المنطوق مجرّد طريق وإشارة إلى المفهوم، فلا يكون القول بالافّ فى الآية مثلًا حراماً بنفسه بل يكون نحو كناية عن مثل الضرب، ففى مثل هذه الموارد تدخل الأولويّة العرفيّة فى المنطوق بلا إشكال. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۳۹ إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث فنقول: هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أو لا؟ لا إشكال ولا خلاف فى جواز تخصيص العام بالمفهوم إذا كان موافقاً كما إذا قال: «لا ـ تكرم الفسّاق» ثمّ قال: «أكرم الضيف ولو كان كافراً» فمفهومه وجوب إكرام الضيف إذا كان مسلماً فاسقاً بطريق أولى، وهذا المفهوم موافق للمنطوق فى الإيجاب ويكون خاصّاً بالنسبة إلى عموم «لا ـ تكرم الفسّاق». وأمّا إذا كان المفهوم مخالفاً ففيه خمسة أقوال: الأوّل: عدم جواز التخصيص مطلقاً. الثانى: جوازه مطلقاً. الثالث: التفصيل بين موارد المفهوم فيختلف باختلاف الموارد والمقامات، فإن كان الدالّ على المفهوم مثل كلمة «إنّما» فيقدّم على العام ويخصّص العام به وإلّا فالعام يقدّم. الرابع: تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو التفصيل بين الكلام الواحد وبين الكلامين المنفصلين، والتفصيل بين ما إذا فهمنا العموم من الوضع وما إذا فهمناه من مقدّمات الحكمة، فتارةً يكون العام والمفهوم فى كلام واحد واستفدنا العموم والمفهوم كليهما من مقدّمات الحكمة أو استفدنا كليهما من الوضع، فلا عموم حينئذٍ ولا مفهوم لعدم تماميّة المقدّمات بالنسبة إلى شىء منهما فى الأوّل، ولمزاحمة ظهور كلّ منهما مع الآخر فى الثانى، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الاصول العمليّة فى مورد الشكّ، واخرى يكونان فى كلامين بينهما فصل طويل وكان كلّ منهما بمقدّمات الحكمة أو بالوضع، فالظهور لا محالة وإن كان ينعقد لكلّ منهما ولكن لابدّ حينئذٍ من أن يعامل معهما معاملة المجمل لتكافؤهما فى الظهور إن لم يكن أحدهما أظهر، وإلّا فيكون هو القرينة على التصرّف فى الآخر. الخامس:

تفصیل المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه فصّل فی المفهوم المخالف بین ما إذا کانت النسبة بین العام والمفهوم- العموم والخصوص مطلقاً، وبین ما إذا کانت من العام یقدّم علی العام سواء کان بین المنطوق والعام العموم المطلق أو العموم من وجه، ومهما کان بین المفهوم والعام- العموم من وجه یعامل معهما معاملة العموم من وجه فربّما یقدّم العام وربّما یقدّم المفهوم فی مورد التعارض من غیر فرق فی ذلک أیضاً بین أن یکون بین المنطوق والعام- العموم المطلق أو العموم من وجه» «۱» (انتهی). انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۰ أقول: الإنصاف أنّ البحث إنحرف عن مسیره الأصلی فی کلمات المتأخّرین کالمحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله وبعض آخر (قدّس اللّه أسرارهم) فقد تکلّموا عن امور أربع لا- ربط لها بمحلّ النزاع. أحدها: أنّه هل یستفاد العموم أو المفهوم من مقدّمات الحکمة أو من الوضع؟ ثانیها: هل الکلام یکون من قبیل المحفوف بالقرینة أو لا؟ ثالثها: هل العام لسانه آبٍ عن التخصیص أو لا؟ رابعها: هل النسبة بین العام والخاصّ العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه؟ مع أنّ الحقّ فی المقام أن یتکلّم عن التفاوت بین المفهوم والمنطوق فقط وأنّه إذا کان العام قابلًا للتخصیص بالمنطوق فهل یخصّص بالمفهوم أیضاً أو لا؟ وبعبارة اخری: هل یکون للمفهوم من حیث هو مفهوم نقص فی التخصیص بالقیاس إلی المنطوق؟ وذلک لأنّه لا فرق فی هذه النکات الأربع بین المنطوق والمفهوم، فإنّ المنطوق أیضاً لا یقدّر لتخصیص العام الآبی عن التخصیص، ولا یخصّصه أیضاً إذا کان هو بمقدّمات الحکمة وکان العام دالًا علی العموم بالوضع، وکذلک إذا کانت النسبة بینه وبین العام العموم من وجه أو کان العام لإقوائیته وأظهریته قرینة علی التصرّف فی الخاصّ. إذن فلا بدّ من ارجاع البحث إلی محوره الأصلی، وهو أن نفرض الکلام أوّلًا فی مورد کان العام فیه یخصّص بالخاصّ علی تقدیر کونه منطوقاً، ثمّ نبحث فی أنّه هل یخصّص بالمفهوم أیضاً فی هذا الفرض أو لا؟ وأنّ المفهومیّة هل توجب ضعفاً للخاصّ أو لا؟ وحینئذٍ نقول: ربّما یتوهّم أنّ الدلالة المفهومیّة أضعف من الدلالة المنطوقیّة فلا یکون الخاصّ إذا کان مفهوماً مخصّصاً للعام، لکن الإنصاف أنّ مجرّد کون الخاصّ مفهوماً لا- یوجب ضعفاً، بل ربّما یکون المفهوم أقوی من المنطوق، بل ربّما یکون المقصود الأصلی للمتکلّم هو المفهوم فقط. وبالجملة لا المنطوق بما هو منطوق یوجب قوّة للخاص ولا المفهوم بما هو مفهوم یوجب ضعفاً له، فتلخّص من جمیع ما ذکرنا أنّه یجوز تخصیص العام بالمفهوم کما یجوز تخصیصه بالمنطوق، نعم کما أشرنا آنفاً قد یکون العام أقوی من الخاص فلا یخصّص العام به کما إذا کا العام آبیاً عن التخصیص، لکنّه لا یختصّ بالمفهوم بل المنطوق أیضاً لا یخصّص العام إذا کان العام کذلک، نحو قوله علیه السلام: «ما خالف کتاب اللّه فهو زخرف» فإنّ هذا عام لا یمکن تخصیصه انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۱ بشیء، أو کان المورد من المستحبّات، فیحمل الخاصّ حینئذٍ علی تعدّد المطلوب کما إذا دلّ دلیل علی أنّ صلاة اللیل مستحبّ من نصف اللیل إلی آخره، ونهی دلیل آخر عن إتیانها فیما بعد النصف بلا فصل، أو أمر دلیل آخر بإتیانها فی آخر اللیل، فبهذین الدلیلین لا یخصّص عموم الدلیل الأوّل بل کلّ منهما دالّ علی مرتبة من المطلوبیّة. بقی هنا شیء: وهو التفصیل بین مفهوم کلمة إنّما وغیرها، فقال بعض: إذا کان الدالّ علی المفهوم کلمة إنّما وشبهها فیقدّم علی العام وإلّا فلا، لکنّه غیر تامّ ولا یعدّ تفصیلًا لمحلّ النزاع لأنّ مدلول کلمة إنّما منطوق لا مفهوم کما لا یخفی. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۳

الفصل التاسع الکلام فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

فهل هو ظاهر فی الرجوع إلی الجمیع، أو إلی خصوص الأخیرة، أو لا ظهور له أصلًا بل یصیر الکلام مجملًا ولابدّ فی التعیین من قرینة، مثل قوله تعالی: «وَالَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِکَ هُمْ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا» «۱» فهل الاستثناء بقوله «إلّا الذین تابوا» یرجع إلی جمیع الأحکام الثلاثة، أی الجلد بثمانین جلدة، وعدم قبول الشهادة أبداً، والفسق، فتکون النتیجة حینئذٍ رفع جمیعها بالتوبة، أو یرجع إلی خصوص الأخیر فیرفع به خصوص الفسق، أو الکلام مجمل؟ أقوال، فقیل بظهوره فی الرجوع إلی الکلّ، وقیل بظهوره فی الرجوع إلی خصوص الأخیرة، وقیل بالإجمال مع کون

القدر المتيقّن هو الأخير، وقيل بما يأتى من التفصيل. ولنقدّم قبل الورود فى بيان الأقوال أمرين: الأمر الأوّل: قال بعضهم بإستحالة الرجوع إلى الجميع ثبوتاً فلا تصل النوبة إلى البحث عن الوقوع فى مقام الإثبات واستدلّ له بوجهين: أحدهما: أنّ كلمة «إلّا» من الحروف، وقد قرّر فى محلّه أنّ الموضوع فيها جزئى حقيقى، وهو يلزم دلالة كلمة «إلّا» على إخراج واحد لا إخراجات عديدة، ولازمه الرجوع إلى الأخيرة. ثانيهما: سلّمنا عدم كون الموضوع له فى الحروف جزئياً حقيقياً لكنّه لا إشكال فى أنّ المعنى الحرفى آليّ وفانٍ فى غيره، فلا يلحظ مستقلّا بل لابدّ من لحاظه فانياً فى غيره، وحينئذٍ يتعيّن رجوع كلمة الاستثناء إلى الأخيرة لأنّه لا يتصوّر فناء شىء واحد فى شيئين. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۴ وكلا الأمرين غير تامّ، أمّا الأوّل فلما مرّ من أنّ الموضوع له فى الحروف كلّى دائماً أو غالباً، ولو سلّمنا كونه جزئياً لكن الإخراج فى ما نحن فيه ليس متعدّداً بل هو واحد وإنّما المخرج متعدّد، وهذا نظير إنشاء المعانى المتعدّدة بصيغة واحدة نحو «بعت هذا الدار بالف تومان وذاك بالفين وذاك بآلاف». وأمّا الثانى: فلأنّه أوّلًا: يمكن لحاظ معانٍ متعدّدة بصورة وحدانية وتصوّرها بنحو جمعى ثمّ إفناء معنى الحرف فى جميعها، كما إذا قيل: «سِرْ من البصرة أو الكوفة وإلى بغداد وإلى عبّادان» فيلحظ معنى الابتدائيّة لكلمة «من» فانياً فى جميع الأمكنة المذكورة فى المثال بلحاظ واحد. ثانياً: يمكن كون اللحاظات متعدّدة واستعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لما مرّ كراراً من عدم اعتبار آنٍ حقيقى فى اللحاظ، ولا دليل على أنّ اللحاظات آنات حقيقيّة، بل يمكن احضار معانٍ متعدّدة كسبعين معنى للفظ «عين» مثلًا فى الذهن متواليّة واحداً بعد واحد ثمّ استعمال لفظ العين فى الجميع، ولذلك ذهبنا إلى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، هذا كلّه فى الأمر الأوّل. الأمر الثانى: أنّه لو قلنا بالإجمال وأنّ الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة لا يكون ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع ولا فى الرجوع إلى خصوص الأخيرة بعد صلوحه لكلّ منهما وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقّناً معلوماً فهل يسقط العمومات غير الأخيرة عن الحجّية أو لا؟ قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّها ساقطة عن الحجّية، فلا يكون ما سوى الأخيرة ظاهراً فى العموم لاكتنافه بما يصلح للرجوع إليه، فلا بدّ فى محلّ الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملى. ففى مثال «أكرم العلماء إلّاالفسّاق والمخالفين منهم» نرجع فى مشكوك الفسق والمخالفة إلى أصل البراءة. وقال المحقّق النائينى رحمه الله: بعدم سقوطها عن الحجّيه بل «يحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض، وأمّا توهّم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لكان مخلًّا ببيانه» «۱». انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۵ أقول: الظاهر أنّ الحقّ مع المحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّ عدم صحّة اكتفاء المولى فى بيان مقصوده بالاستثناء المجمل لكونه مخلًّا ببيانه يختصّ بما إذا لم يكن نفس الإجمال مقصوداً، وإلّا فلا إشكال فى الصحّة، وهذا نظير الاستثناء بكلمة «بعض»، فإذا قال: «أكرم العلماء إلّا بعضهم» مع عدم كون الإجمال مقصوداً فقد أخلّ بمقصوده وأمّا إذا كان المقصود هو نفس بيان الحكم مجملًا فلا إشكال حينئذٍ فى صحّة الاكتفاء بكلمة «بعض»، ولا يخفى أنّ للشارع المقدّس أحكاماً يكون المقام فيها مقام الإجمال والإبهام، وذلك لمصالح تقتضيه، منها عدم انسداد أبواب بيوت أهل البيت عليهم السلام كما صرّح به المحقّق القمى رحمه الله فى كتابه جامع الشتات فى جواب من سأل عن وجه ورود المتشابه فى القرآن الكريم. إذا عرفت هذا فلنشرع فى أصل البحث والأقوال الواردة فيه ... فنقول: أمّا التفصيل الذى وعدنا نقله فهو ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله وإليك نصّ كلامه: «والتحقيق فى ذلك هو التفصيل بأن يقال إنّ من الواضح أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإمّا أن يكون عقد الوضع مكرّراً فى الجملة الأخيرة كما فى مثل الآية المباركة، أو لا يكون كذلك، بل يختصّ ذكر عقد الوضع بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّاالفسّاقهم، أمّا القسم الثانى أعنى به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلّافى صدر الكلام فلا مناصّ فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلّافى صدر الكلام، وقد عرفت أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بدّ من رجوعه إلى الجميع، وأمّا كون العطف فى قوّة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يوجب وجود عقد وضع آخر فى الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه، وأمّا القسم الأوّل أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً فالظاهر فيه هو رجوع

الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة لأنّ تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة مستقلًا يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض» «١». وقال فى حاشية الأجود: «الصحيح فى تقريب التفصيل فى المقام أن يقال: إنّ تعدّد الجمل انوار الأصول، ج٢، ص: ١۴۶ المتعقّبة بالاستثناء إمّا أن يكون بتعدّد خصوص موضوعاتها أو بتعدّد خصوص محمولاتها أو بتعدّد كليهما، وعلى الأوّلين فإمّا أن يتكرّر ما بتعدّده تعدّد القضيّة فى الكلام أو لا يتكرّر فيه ذلك، فالأقسام خمسة، أمّا القسم الأوّل، أعنى به ما تعدّدت فيه القضيّة بتعدّد موضوعاتها ولم يتكرّر فيه عقد الحمل كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشراف والشيوخ إلّاالفسّاق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّة فى مثل ذلك وإن كانت متعدّدة صورة إلّا أنّها فى حكم قضية واحدة قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلّا الفسّاق منهم، فكأنّه قيل: أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلّامن كان منهم فاسقاً، وأمّا القسم الثانى، أعنى به ما تعدّدت فيه القضيّة بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيه كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلّاالفسّاق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل فى الكلام قرينة على قطع الكلام عمّا قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض، وأمّا القسم الثالث والرابع، أعنى بهما ما تعدّدت فيه القضيّة بخصوص تعدّد محمولاتها مع تكرّر عقد الوضع فى أحدهما وعدم تكرّره فى الآخر فيظهر الحال فيهما ممّا افيد فى المتن، وأمّا القسم الخامس، أعنى به ما تعدّدت القضيّة فيه بكلّ من الموضوع والمحمول كما إذا قيل: «أكرم العلماء وجالس الأشراف إلّاالفسّاق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة ويظهر الوجه فيه ممّا تقدّم» «١». أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ المتّبع فى باب الألفاظ هو الظهور العرفى، وهو يختلف باختلاف المقامات ولا يقبل الاستدلال المنطقى، وحينئذٍ لو قامت قرينة أوجبت ظهور الكلام فى الرجوع إلى الجميع أو إلى الأخيرة فهو (سواء تكرّر عقد الحمل أو لم يتكرّر) وإلّا فيصير الكلام مجملًا مبهماً يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الرجوع إلى الأخيرة. وثانياً: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله وتلميذه المحقّق المقرّر له كلاهما اتّفقا على ظهور العمومات انوار الأصول، ج٢، ص: ١۴٧ غير الأخيرة فى عمومها فيما إذا رجع الاستثناء إلى الأخيرة وأنّها ليست مكتنفة بما يصلح للقرينية حتّى تصير مجملة، وذلك لتوهّم أنّ الإجمال يستلزم الإخلال بالمقصود، مع أنّه (كما مرّ) قد يكون المقصود نفس الإجمال والإهمال، وكلمة الاستثناء فى الأمثلة المذكورة إن لم تكن كافية لبيان تمام المقصود تكفى للإجمال. وقد يقال: إنّ هذا (التفصيل المزبور) خلط حقيقة بين أداة الاستثناء التوصيفى وأداة الاستثناء غير التوصيفى ففى القسم الأوّل فحيث أنّه لا يجوز التوصيف للضمير المتّصل يرجع الوصف فى مثل «أكرم العلماء وأضفهم إلّاالفسّاق منهم» أى الشقّ الثانى من التفصيل إلى الجملة الاولى، أى يصير الوصف وصفاً للعلماء فى المثال، فيخصّص به حكم الإكرام وبتبعه يخصّص أيضاً ما بعده وهو حكم الضيافة فى المثال، وأمّا فى القسم الثانى أى الاستثناء غير التوصيفى فيمكن رجوعه إلى الأخيرة كما يمكن رجوعه إلى الجميع ونسبته بالنسبة إلى كلّ واحد منهما سواء وليس ظاهراً فى خصوص أحدهما حتّى يصير الكلام مجملًا، هذا كلّه فى الشقّ الثانى من التفصيل، وأمّا الشقّ الأوّل، أى ما إذا تكرّر عقد الوضع فادّعاء الظهور فى الرجوع إلى الأخيرة مصادرة ودعوى بلا دليل. أقول: كلامه فى كلا شقّى التفصيل صحيح ومقبول، ولكن الإشكال إنّما هو فى أنّ الأمثلة المذكورة فى ما نحن فيه ظاهر جميعها الاستثناء غير التوصيفى لأنّ ظاهرها الاستثناء عن الحكم لا الموضوع، فلا معنى لكونه وصفاً حينئذٍ، بل الاستثناء التوصيفى لا يأتى إلّافى موارد خاصّة كباب الأعداد نحو «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً» «١» ، وبالجملة المتبادر من الاستثناء (إلّا فى بعض الموارد) هو الاستثناء عن الحكم، وظاهره حينئذٍ عدم الوصف نحو «أكرم العلماء إلّاالفسّاق» فليس الظاهر منه «أكرم العلماء المتّصفين بأنّهم غير الفسّاق». ثمّ إنّه ينبغى هنا أن نشير إلى نكتة وهى أنّ محلّ النزاع فى ما نحن فيه ما إذا لم- توجد فى البين قرينة مع أنّ المثال المعروف وهو آية القذف المذكورة فى صدر المسألة ليس خالياً عنها، وهى أنّ المشهور على قبول شهادة القاذف إذا تاب بل لعلّه إجماعى كما ذكره الفاضل المقداد حيث قال: «وإن تاب قبلت شهادته عندنا وعند الشافعي، وهو قول أكثر التابعين، وقال أبو

انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۴۸ حنيفة لا يقبل شهادته أبداً» «۱» ويدلّ عليه أيضاً روايات: منها ما جاء في خبر قاسم بن سليمان عن أبي عبداللَّه عليه السلام «... وبئس ما قالوا كان أبي يقول إذا تاب ولم يعلم منه إلّاخير جازت شهادته» «۲». فهذه قرينة خارجيّة تقتضي رجوع الاستثناء إلى الجميع، وفي الآية قرينة اخرى داخلية تقتضي الرجوع إلى الجميع أيضاً حيث إن مقتضى الرجوع إلى الأخيرة عدالة القاذف إذا تاب ومقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع والفهم العرفي قبول شهادته حينئذٍ. إن قلت: إنّه ينافي ذيل الآية، أي قوله: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً». قلت: إنّ كلمة «أبداً» بمنزلة عام يكون ظاهراً في الدوام وليس نصّاً فيه، ولذا لا إشكال في تخصيصه كما ورد في آيات من القرآن الكريم نحو قوله تعالى: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» «۳».

الفصل العاشر هل يجوز تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد؟

لا إشكال في جواز تخصيصها بخبر المتواتر، إنّما الكلام في تخصيصها بخبر الواحد. المستفاد من كلمات صاحب الفصول أنّ المسألة ذات أقوال، خلافاً لما إدّعاه المحقّق النائيني رحمه الله من الإجماع على الجواز، فحكى عن جماعة إنكار الجواز مطلقاً ونقل أنّه مذهب السيّد المرتضى رحمه الله. إن قلت: أنّه أنكر حجّية خبر الواحد من أصله. قلت: إنّ إنكاره هنا مبنيّ على تسليمه لحجّية خبر الواحد فكأنّه يقول: لو سلّم حجّية خبر الواحد فلا يجوز تخصيص الكتاب به. وهنا قول آخر بالجواز مطلقاً، وهو منقول عن عامّة المتأخّرين، ومنهم من فصّل بين ما إذا كان العام مخصّصاً سابقاً بدليل قطعي وما إذا لم يكن كذلك فذهب إلى الجواز في الأوّل دون الثاني، وهنا من توقّف في المسألة، فظهر إلى هنا أنّ المسألة ليست إجماعيّة، نعم المتأخّرون منهم أجمعوا على الجواز. ويستدلّ للجواز بوجهين ذكرهما في الكفاية: الوجه الأوّل: السيرة المستمرّة من زمن النبي والأئمّة عليهم السلام بل وذلك ممّا يقطع به في زمن الصحابة والتابعين فإنّهم كثيراً ما يتمسّكون بالأخبار في قبال عمومات الكتاب ولم ينكر ذلك عليهم. الوجه الثاني: أنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة، إذ ما من خبر إلّاوهو مخالف لعموم من الكتاب. أقول: كلّ واحد من الوجهين قابل للجواب، أمّا السيرة فيمكن المناقشة فيها بأنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كانت أخبار الآحاد محفوفة بالقرينة خصوصاً مع النظر إلى كثرة وجود انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۰ القرائن في عصر الحضور، ولو لم نقطع به فلا أقلّ من احتماله. وأمّا الوجه الثاني: ففيه أنّ في الكتاب عمومات كثيرة لم تخصّص أصلًا حيث إن غالب عمومات الكتاب ليس الشارع فيها في مقام البيان من قبيل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وهكذا قوله: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» حيث إنّ معناه أنّ جميع ما خلق في الأرض يكون بنفعكم، وليس مفاده منحصراً في خصوص منفعة الأكل حتّى يخصّص بما ورد من أدلّة حرمة الأكل بالنسبة إلى بعض الأشياء، وهكذا قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» فإنّه ليس في مقام البيان حتّى ينافيه ويخصّصه ما يدلّ على أنّ الزّكاة في تسعة أشياء. والأولى في المقام أن يستدلّ بعمومات أدلّة حجّية خبر الواحد كبناء العقلاء ومفهوم آية النبأ، فإنّها دليل على العمل به ولو في مقابل عمومات الكتاب والسنّة المتواترة. وأمّا المانعون فاحتجّوا للمنع بوجوه: الوجه الأوّل: أنّ الكتاب قطعي وخبر الواحد ظنّي، والظنّي لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغي بالمرّة. واجيب عنه: بأنّ الدوران والتعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي وبين دليل حجّية الخبر، لا دلالته، وحيث إن الخاصّ أقوى دلالة من العام، فلا شبهة في تقديمه عليه بعد أن ثبتت حجّيته بدليل قطعي، وببيان آخر: أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينية على التصرّف في أصالة العموم بخلاف أصالة العموم فإنّها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر لأنّ اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينة على خلافها، والمفروض أنّ الخبر الخاصّ بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم مع القرينة على خلافها. هذا هو جواب المشهور عن هذا الوجه، لكن الأحسن في مقام الجواب أن نرجع إلى ما بيّناه سابقاً في مبحث العام والخاصّ من أنّ العمومات الواردة في الكتاب والسنّة يجوز تخصيصها لحكمة تدريجيّة بيان الأحكام في الشريعة المقدّسة التي جرت عليها عادة الشارع وسيرته، وفي خصوص الكتاب جرت أيضاً على بيان امّهات الأحكام غالباً وفوّض شرحها وبيان جزئيّاتها إلى سنّة النبي صلى الله عليه و آله

والأئمّـة عليهم السـلام، فالقرآن حينئـذٍ بمنزلـة القانون الأساسـى (فى يومنا هـذا) الذى بيّنت فيه امّهات المسائل فقط. الوجه الثانى: أنّ دليـل حجّيـة الخبر وهو الإجماع لبّى، والمتيقّن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب فلا يشـمل المخالف. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۱ وجوابه واضح، وهو أنّ دليل حجّية خبر الواحد ليس منحصراً بالإجماع بل لها أدلّة اخرى منها: السيرة المستمرّة لأصحاب الأئمّة عليهم السـلام على العمـل بخبر الواحـد المخـالف للعـام الكتـابى ومنهـا: بنـاء العقلاء على العمـل بها مطلقاً سواء كان فى مقابله دليل قطعى الصدور أم لا. الوجه الثالث: أنّه لو جاز التخصـيص به لجاز النسخ أيضاً، والتالى باطل اتّفاقاً فالمقدّم مثله، بيان الملازمة، أنّ النسخ نوع من التخصـيص فإنّه تخصـيص فى الأزمان والتخصـيص المطلق أعمّ منه، فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلّة أولويّة تخصيص العـام على إلغـاء الخـاصّ وهو قـائم فى النسـخ. واجيب عنه بوجهين: الأـوّل: أنّ الفارق بين النسـخ والتخصـيص هو الإجماع لاختصاص الإجماع على المنع بالنسـخ. الثانى: أنّ العقل يحكم بتفاوت النسـخ عن التخصـيص فالنسخ ممّا يتوفّر الداعى بضـبطه، ولذا قلّ الخلاف فى موارده ويكون الخبر الـدالّ عليه متواتراً غالباً، فلا نحتاج فى تعيين موارده إلى العمل بخبر الواحـد، بخلاف التخصـيص كما يشـهد لذلك الإرتكاز العقلائى فإنّه إذا قام خبر الواحد تارةً على مجىء أحد الأصدقاء مثلًا واخرى على مجىء شـخص عظيم معروف خلف باب المدينـة أو على وقوع الزلزلـة وانهدام الحرم ومنارته بها فإنّهم يقبلون خبر الواحد فى الأوّل ويرتّبون الآثار عليه دون الثانى لمكان الأهميّة، فيستكشف من هذا أنّ طبيعة بعض الأخبار تتوفّر فيها الدواعى على نقلها وأنّها لو كانت لبانت، ولعلّ هذا هو أساس اختصاص الإجمـاع على المنع بالنسـخ. ولنا جواب ثالث عن هـذا الوجه، وهو أنّا ننكر وجود الملازمـة بين النسـخ والتخصـيص، فإنّ النسـخ ليس تخصـيصاً فى الأزمان للزوم تخصيص الأكثر حينئذٍ، فلو كان مقتضى إطلاق أدلّة وجوب صلاة الجمعة مثلًا بقاؤه إلى يوم القيامة ولكن طرأ عليه دليـل النسـخ بعـد زمـان قصير فبناءً على كون النسـخ تخصـيصاً أزمانياً يوجب إخراج أكثر الزمان منـذ ورود النسـخ إلى يوم القيامـة، هـذا- مضافـاً إلى ما سـيأتى من أنّه ليس للأحكام عموم أزمانى، فليس معنى قوله «يجب الصّـلاة» مثلًا «يجب الصّـلاة إلى يوم القيامـة» بل الـدوام مقتضـى طبيعة القانون الشـرعى حيث إن من طبعه أن يبقى ببقاء الشـرع نظير القوانين العرفيّة العقلائيّة، فليس معنى قولك: انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۲ «بعتك هـذه الدار» مثلًا «ملّكتك إيّاها إلى الأبد» بل البقاء هو مقتضـى طبيعة قانون الملكيّة، نعم يسـتثنى من ذلك بعض القوانين كقانون الإجارة، فليس مقتضـى طبيعة الإجارة الدوام والاستمرار بل هو تابع لقصد المؤجر والمستأجر كما لا يخفى. فالحقّ أنّ النسـخ كالفسـخ، فكما أنّ التمليك يوجـد الملكيـة من دون تقيّـد بزمان والفسـخ يرفعها بدونه أيضاً فكذلك النسـخ، وسـيأتى شـرح هـذا الكلام عنـد البحث عن حقيقـة النسـخ. الوجه الرابع: (وهو العمدة) الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن باطلـة أو يجـب طرحهـا أو غيرهمـا مـن المضـامين المشابهــة، وهى على طـائفتين: الاـولى: طائفـة واردة فى مـورد الخـبرين المتعارضين وتجعل موافقة الكتاب من مرجّحات تقدّم أحد الخبرين على الآخر فى مقام المعارضة وهى خارجة عن محلّ النزاع لأنّها- كمـا صـرّح به بعضـهم- يسـتفاد منها أنّ حجّيـة الخبر المخالف فى نفسه كان مفروغاً عنها وإنّما منع من العمل به وجود الخبر الموافق للكتاب المعارض. والثانيـة: طائفـة تـدلّ على أنّ ما خالف كتاب اللَّه فهو باطل مطلقاً من دون أن يكون فى مقام المعارضة وهى كثيرة وصـريحة الدلالـة على طرح المخالف كما أشار إليه فى الكفاية، ومن حيث اللحن واللسان مختلفة يمكن تقسـيمها إلى ثلاث طوائف: الاولى: ما تـدلّ على اشتراط موافقـة الخبر للكتاب مثل ما رواه عبـداللَّه بن أبى يعفور قال: «سألت أبا عبداللَّه عليه السـلام عن اختلاف الحـديث يرويه من نطق به، قال: إذا ورد عليكم حـديث فوجـدتم له شاهـداً من كتاب اللَّه أو من قول رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله، وإلّـا فالـذى جاءكم به أولى به» «۱» ومـا رواه عبـداللَّه بن بكير عن رجـل عن أبى جعفر عليه السـلام فى حـديث قـال: إذا جـاءكم عنّا حـديث وجـدتم عليه شاهـداً أو شاهدين من كتاب اللَّه فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يسـتبين لكم» «۲». الثانية: ما تدلّ على أنّ ما خالف الكتاب زخرف، نحو ما رواه أيّوب بن راشـد عن أبى عبداللَّه عليه السـلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» «۳» ومـا رواه أيّوب بن الحرّ قـال: انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۳ سـمعت أبا عبداللَّه عليه السـلام يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنّة وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللَّه فهو زخرف» «۱». الثالثة: ما تدلّ على اشتراطهما جميعاً وهى أربعة نشير هنا إلى بعضها

وهو مـا رواه جميـل بن درّاج عن أبى عبـداللّه عليه السـلام قـال: «الوقوف عنـد الشـبهة خير من الإقتحـام فى الهلكـة، أنّ على كلّ حقّ حقيقـة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه» «۲». وفى معناه ما رواه «۳» جابر عن أبى جعفر عليه السـلام وهشام بن الحكم عن أبى عبداللّه عن النبى صـلى الله عليه و آله «۴» والسـكونى عن أبى عبداللّه عليه السلام «۵». والظاهر أنّ مقتضـى الجمع بين هذه الأخبار كلّها وجوب طرح ما خالف كتاب اللّه ولا أقلّ من أنّه هو القدر المتيقّن منه، وهو يكفينا فى المقام فلاـ حاجـة إلى البحث عن مـدلولها واحـدة بعـد واحـدة. وكيـف كـان، فـإنّ هنـا صـغرى وكـبرى، أمّـا الصـغرى فهى أنّ خـبر الواحد المخصِّـص لعموم الكتـاب مخـالف لكتـاب اللّه تعـالى، وأمّـا الكبرى فهى «كلّ ما خالف كتاب اللّه فهو باطل» فتكون النتيجـة أنّ خبر الواحـد المخالف للكتاب باطل لا يجوز تخصيصه به. واجيب عن هـذا الوجه بوجوه: الوجه الأوّل: أنّ مخالفة الخاصّ مع العام ليست بمخالفـة عرفاً بل يعدّ الخاصّ حينئذٍ بياناً للعام وشـرحاً له. وهذا الجواب حسن بعد ملاحظة ما مرّ منّا سابقاً من أنّ سـيرة الشارع وعادته العمليّة إستقرّت على البيان التدريجى للأحكام وإلّا فمع قطع النظر عن هذه النكتة فقد عرفت أنّ ورود الخاصّ المنفصل بعد العام يعدّ عرفـاً معارضاً للعام. الوجه الثانى: سـلّمنا صـدق المخالفـة عرفاً هنا، إلّاأنّ المراد من المخالفـة فى الأخبار الآمرة بردّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۴ المخالف للكتاب هو غير مخالفـة العموم والخصوص مطلقاً قطعاً، وذلك للعلم بصـدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص إجمالًا وجريـان السـيرة القطعيّـة وقيـام الإجماع على العمل بها فى مقابل عمومات الكتاب، ولا يكون ذلك إلّاالتخصـيص المخالفــة الـتى هى موضـوع الأخبـار الآـمرة بطرح الخبر المخـالف للكتـاب بالمخالفــة على نحـو التبـاين وإخراج المخالفـة بـالعموم والخصـوص مطلقـاً عـن المخالفــة، إذن فالأخبـار الآـمرة بردّ المخـالف محمولـة على المخالفة على نحـو التبـاين وإلّـا فهى آبيـة عن التخصـيص. أقول: هذا الجواب أيضاً حسن إلّاأنّه يرد عليه إشـكال أورده شـيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله وأجاب عنه وسيأتى بيانه. الوجه الثـالث: أنّ المراد من هـذه الأخبـار أنّهم لاـ يقولون خلاـف القرآن ثبوتاً وواقعاً وأمّا خلافه إثباتاً وظاهراً ولو بنحو التباين الكلّى فضـلًا عن العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه شـرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده فكثيراً ما يقولون به. ولكنّه غير تامّ، لأنّ ظاهر الأخبار أنّ موافقـة الكتاب جعلت معياراً لصـدق الخبر فى مقام الظاهر، أى بعد عرضه على ظاهر الكتاب، إذ العرض على واقعه غير ممكن لنا. ولعـلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أشار إليه بعـد بيان هـذا الوجه بقوله «فافهم». ولكن هيهنا إشـكالان: أحـدهما: أنّ إخراج المخالفة بالعموم والخصوص المطلق من الأخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب واختصاصها بالمخالفة على نحو التباين يستلزم بقاءها بلا مورد، لأنّا لم نظفر على خبر مخالف على هذا الوجه. وأجاب الشـيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن هذه المشكلة فى رسائله بما حاصله: أنّ عـدم الظفر على المخالف بالتباين الآن، أى بعـد تنقيـح الأخبار وتصـفيتها مرّات عديـدة بأيـدى أكابر أصـحاب الحديث وضـبطها فى الاـصول الأربعمائـة ثمّ فى الاـصول الأربعـة لاـ يلاـزم عـدم وجوده فيما قبل. أقول: بل يوجـد الآن أيضاً بين الأخبار روايات فى بعض جوامع الحـديث كالبحار للعلّامة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۵ المجلسـى رحمه الله تخـالف الكتاب على نحو التباين أو تخالف بعض المسـلّمات والضـروريات كالتى تخبر عن وقوع النزاع والمعارضـة بين على عليه السـلام وفاطمة عليها السـلام وما ورد من أنّ السادات العاصـين لا يدخلون فى نار جهنّم كيفما كانت المعصـية وعلى أى مقدار، مع أنّ الأوّل ينافى عصمة الأئمّة عليهم السلام وفاطمة عليها السـلام والثـانى يسـتلزم زيـادة الفرع على الأصـل حيث إنّه ورد فى القرآن الكريم مخاطباً للرسول صـلى الله عليه و آله: «لَئِنْ أَشْـرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» «۱» ، أو قوله تعالى: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» «۲» وهكذا ما ورد من أنّ عدد الأئمّة عليهم السـلام ثلاثة عشـر فإنّها أخبار شاذّة نقطع ببطلانها إذا حملت على ظواهرها. ثانيهما: أنّ هذا كلّه يتصوّر بالنسبـة إلى الطائفة الثانية من روايات طرح الخبر المخالف للكتاب، أمّا الطائفة الاولى وهى الأخبار الدالّة على وجوب الأخذ بالخبر الموافق وطرح الخبر المخـالف التى وردت فى خصوص باب الخبرين المتعارضـين فالمشـكلة الموجودة فيها أنّه إذا كانت النسبـة بين الخبرين التباين الكلّى فهذه الأخبار إنّما هى فى مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة لا فى مقام ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى بموافقتها للكتاب، لأنّ المخـالف للكتـاب فى هـذه الصورة ليست بحجّـة حتّى تصل النوبـة إلى التعارض بينه وبين الموافق، وإذن يتعيّن أن يكون مورد هـذه

الأخبـار ما إذا كانت النسـبة بين الخبر وكتاب اللّه العموم والخصوص مطلقاً، وهـذا يسـتلزم التفكيك فى معنى الاختلاف فى الطائفتين من الرّوايات مع أنّ الظاهر وحدة المفهوم فيهما. واجيب عن هذه المشكلة بجوابين: أحدهما: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بـاب التعـادل والتراجيـح مـن أنّ الموافقـة للكتـاب فى أخبـار التعـارض أيضـاً لتمييز الحجّية عن اللّاحجّية. ولكنّه فى الواقع فى تسليم للإشكال. ثانيهما: أنّ التفكيك بين الطائفتين غير قادح إذا قامت القرينة ودلّ الدليل عليه كما فى المقام. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۶ بقى هنا امور: الأوّل: أنّه يمكن أن يقال: إنّ هـذه الأخبار أيضاً بنفسـها مخالفـة لكتاب اللّه تعالى لأنّها تخالف مفهوم آية النبأ حيث إن مفهومها حجّيـة خبر الواحد مطلقاً سواء كان مخصّـِصاً لعمومات الكتاب أو لا يكون، فيلزم من وجود هذه الأخبار وحجّيتها عدمها لأنّ حجّيتها تقتضـى تقييد الكتاب فى هذه الآية، فيصير من قبيل تقييد الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع على الفرض، اللهمّ إلّاأن يقال: إنّها بالغة إلى حدّ التواتر وليست من أخبار الآحاد فلا إشكال حينئذٍ فى جواز تخصيص عموم الكتاب بها. الثانى: ربّما يقال بأنّ هذا البحث قليـل الجـدوى لأنّ عمومـات الكتـاب ليست فى مقام البيان فلا يقع تعارض وتخالف بينها وبين أخبار الآحاد. لكن يردّ هـذا: بأنّه وإن كـان كثير من العمومـات الواردة فى الكتـاب، كـذلك ولكن نشاهـد بينهـا عـدداً كثيراً من العمومـات التى تكون فى مقام البيان، نحو عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وقوله: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِـهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» وقوله: «وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَـعْنَ حَمْلَهُنَّ» وقوله: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» وقوله: «وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» وقوله فى آية الأنفال: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» وقوله: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» بناءً على كونه فى سياق النفى وقوله: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ». الثالث: أنّ أكثر النكات المـذكورة بالنسـبة إلى عمومات الكتاب تأتى بالنسـبة إلى إطلاقاته أيضاً، فالمطلقات من كتاب اللّه أيضاً تقيّد بخبر الواحد، وحينئذٍ يأتى فيه أيضاً أدلّة المثبتين، وكذلك أدلّة النافين والجواب عنها لأنّ المطلقات بعد تمام مقدّمات الحكمة بحكم العموم. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۷

الفصل الحادى عشر الكلام فى حالات العام والخاص

إذا ورد عـام وخـاصّ فتارةً يكون تاريـخ كليهما معلوماً، واخرى يكون تاريـخ أحـدهما أو كليهما مجهولًا، أمّا الأوّل فله صور خمسـة: الصورة الاولى: أن يكون الخاصّ مقارناً للعام، فإنّه حينئذٍ مخصّـِص له بلا إشـكال نحو، أكرم العلماء إلّازيداً. الصورة الثانية: أن يكون الخاصّ غير مقارن للعام لكن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، كما إذا قال المولى فى أوّل الاسـبوع: «أكرم العلماء يوم الجمعـة» ثمّ قال فى وسطه: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فحكمها التخصـيص ولا يجوز فيها النسخ، لأنّ جواز النسخ من ناحية المولى الحكيم مشـروط بحضور وقت العمـل بـالمنسوخ. الصورة الثالثـة: أن يكون الخاصّ غير مقارن للعام وورد بعـد حضور وقت العمل به، كما إذا قال فى الاسـبوع الأوّل: «أكرم العلماء يوم الجمعـة» ثمّ قال فى الاسـبوع الثانى: «لا تكرم زيـداً العالم»، فذهب القوم إلى كونه ناسـخاً لا مخصّـِصاً لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجـة، لكنّا نقول: هـذا إذا أحرز أنّ العام قـد ورد لبيان الحكم الواقعى، أمّا إذا متكفّلًا لبيان الحكم الظـاهرى كمـا هو الغالب بل هكـذا سنّة الشارع وسيرته العمليّـة فى بيان الأحكام الشـرعيّة حيث إنّه من دأبه أن يبيّن الأحكام تـدريجاً، فحينئـذٍ يكون الخاصّ مخصّـِصاً لا ناسـخاً لأنّ النسخ فى هذه الصورة وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن ندرته وشـيوع التخصـيص يـوجب تقويـة ظهـور العـام فى العموم الأزمـانى وتضـعيف ظهوره فى العموم الأـفرادى، فيقـدّم الظهور فى الأـوّل على الثـانى. الصورة الرابعـة: عكس الثانيـة، وهى أن يرد العـام بعـد الخـاصّ غير مقارن له وقبل حضور وقت العمل بالخاصّ، فحكمها حكم الصورة الثانية لنفس الـدليل المذكور فيها، وهو كون انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۸ النسـخ قبل العمل قبيحاً للمولى الحكيم، والمثال واضح. الصورة الخامسـة: أن يكون العام بعـد الخاصّ وغيرمقارن له وورد بعـد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيـدور الأمر فيها بين النسخ والتخصـيص لجواز كـلّ منهما عنـد الكلّ، أمّا التخصـيص فلعـدم اسـتلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجـة، وأمّا جواز النسـخ فلكونه بعد

حضور وقت العمل بالخاصّ، والمشهور على ترجيح التخصيص على النسخ، فيقدّم عليه وذلك لندرة النسخ وشيوع التخصيص كما مرّ، وبعبارة اخرى: ظهور الخاصّ فى الدوام الأزمانى أقوى من ظهور العام فى العموم الافرادى. هذه صور خمسة لما إذا كان تاريخ كلّ من العام والخاصّ معلوماً، وهناك صورة سادسة وهى ما إذا كان التاريخ مجهولًا من دون أن يكون فرق بين ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولًا وما إذا كان تاريخ أحدهما مجهولًا، ولا يخفى أنّ هذه الصورة تأتى فيها جميع الاحتمالات الخمسة المذكورة، وبما إن الحكم كان فى بعضها النسخ وهو الصورة الثالثة على مبنى القوم، فيتردّد الأمر فى هذاالقسم بين النسخ والتخصيص على مبنى القوم، ويصير الحكم مبهماً من ناحية الاصول اللفظيّة وحينئذٍ، تصل النوبة إلى الاصول العمليّة. هذا كلّه بناءً على ما مشى عليه الأعلام فإنّهم تسالموا على ثلاثة اصول فى المقام ليست مقبولة عندنا: أحدها: عدم جواز النسخ قبل العمل. ثانيها: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثالثها: إنّ دوام الأحكام هو مقتضى العموم الأزمانى. أمّا جواز النسخ قبل العمل فنقول: لا إشكال فى جواز النسخ قبل العمل فى الأوامر الامتحانية كما وقع فى قضيّة ذبح إبراهيم عليه السلام ولده إسماعيل عليه السلام حيث كان الأمر فيه إمتحانيّاً يحصل بنفس التهيّؤ للعمل فإذا وقع التهيّؤ وحضر وقته يحصل المقصود من الإمتحان، وحينئذٍ يمكن النسخ، ولا إشكال فى جوازه، وهو نظير ما إذا كلّف المولى عبدهبالسفر وقد تهيّأ له قبل حضور وقته فحينئذٍ بما أن نفس التهيّؤ يكفى لتحقّق الإمتحان والقبول فيه وبالإمكان أن يتحقّق قبل زمان الفعل يجوز للمولى أن ينسخ حكمه بلا إشكال. أمّا إذا كانت الأوامر غير إمتحانيّة فإنّ المحقّق النائينى رحمه الله قسّمها على ثلاثة أقسام: الأوامر انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۵۹ الصادرة على نهج القضايا الحقيقيّة غيرالموقتة، والأوامر الصادرة على نهج القضايا الحقيقيّة الموقتة، والأوامر الصادرة على نهج القضايا الخارجيّة، وحكم باختصاص جواز النسخ بالقضايا الحقيقيّة غير الموقتة والقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة الموقتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت وقال: فى توضيحه: «إنّ ما ذكروه فى المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الخارجيّة لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع فى أحكام الشريعة المقدّسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها، ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط فى صحّة جعله وجود الموضوع له فى العام أصلًا إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود، نعم إذا كان الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات كوجوب الصّوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلًا حكماً مولويّاً مجعولًا بداعى البعث أو الزجر» «۱». أقول: الإنصاف أنّه لا فرق بين الأقسام الثلاثة، فإذا كان الطلب فى القضايا الحقيقيّة غير الموقّتة حقيقياً وكان الغرض فيها حصول نفس العمل فى الخارج لا- الامتحان فرفع الطلب ونسخ الحكم حينئذٍ يوجب كون الحكم لغواً لأنّه وإن لا يشترط فى صحّة الجعل فيها وجود الموضوع فعلًا إلّاأنّه إذا كان الموضوع منتفياً إلى الأبد كما إذا لا يتحقّق مصداق لعنوان المستطيع (فى مثال الحجّ) أبداً فلا محالة يكون جعل الحكم من المولى الحكيم العالم بذلك لغواً واضحاً. ثمّ إنّه قلّما يوجد فى الأحكام الشرعيّة أوامر امتحانيّة، نعم قد تكون المصلحة فى نفس الإنشاء وذلك لوجود مصلحة فى البين كتثبيت المتكلّم موقعيّة نفسه فى الموالى العرفيّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۰ وكالتقيّة لحفظ النفس أو المال أو غيرهما فى الأوامر الشرعيّة، وحينئذٍ يجوز النسخ قبل العمل بلا ريب كما لا يخفى. هذا كلّه فى المسألة الاولى من المسائل الثلاثة، وهى جواز النسخ قبل العمل وعدمه. المسألة الثانية: وهى تأخير البيان عن وقت الحاجة فالوجه فى عدم جوازه يمكن أن يكون واحداً من الثلاثة: أحدها: الإلقاء فى المفسدة كما إذا قال: أكرم العلماء، ولم يستثن زيداً العالم مع أنّه كان خارجاً عن حكم الإكرام عنده وكان إكرامه ذا مفسدة فى الواقع، فإنّه حينئذٍ يوجب إلقاء العبد فى تلك المفسدة. ثانيها: تفويت المصلحة كما إذا قال: لا تكرم الفسّاق، وكان إكرام الضيف مثلًا ذا مصلحة فى الواقع ولم يستثنه فإنّه يوجب تفويت تلك المصلحة. ثالثها: الإلقاء فى الكلفة كما إذا قال: أكرم

جميع العلماء، ولم يكن إكرام جماعـة منهم واجباً مع أنّ إكرامهم يسـتلزم تحمّل المشـقّة الزائـدة للعبـد. فبناءً على أحـد هذه الامور لا يجوز تـأخير البيـان عن وقت الحاجـة، نعم قـد يجوز التـأخير فيمـا إذا كانت هناك مصـلحة أقوى كالمصـلحة الموجودة فى تـدريجية الأحكام الشـرعيّة فلا إشكال حينئذٍ فى أنّ العقل حاكم على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا يخفى. المسألة الثالثة: وهى أنّ الدوام والاسـتمرار الزمانى فى الأحكام هل يستفاد من العموم الأزمانى للأدلّة، أو يستفاد من مقدّمات الحكمة، أو يكون مقتضى أصل عملى وهو الاستصـحاب؟ فقـال بعض بـأنّه لاـ دليـل عليه إلّاأنّه مقتضـى استصـحاب بقاء الأحكام، وحيث إنّه أصل عملى وعموم العام أصـلى لفظى فلا يقع تعارض بينهما بل يقدّم العموم على الاستصحاب دائماً، وعليه إذا ورد العام بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل بالخاصّ يقـدّم العام على الخاصّ وتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصـيص. لكنّ الإنصاف أنّ الاسـتمرار الزمانى يسـتفاد من طرق اخرى لفظيّـة فلا تصل النوبة إلى الاستصـحاب: أحدها: مقدّمات الحكمة فيما إذا قال مثلًا: «للّه على الناس حجّ البيت» ولم يقيّده بزمان خاصّ فنسـتفيد من إطلاقه الدوام والاستمرار. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۱ إن قلت: وجود العام ووروده بعـد الخاصّ يمنع من جريان مقـدّمات الحكمـة لكونه بياناً للحكم. قلنا: أنّ المراد من عـدم البيان فى مقـدّمات الحكمـة هو عدم البيان فى مقام البيان لا عدم البيان إلى الأبـد، وحيث إن المولى أطلق كلامه حين البيان ولم يقيّده بزمان خاصّ تجرى مقدّمات الحكمة وتقتضـى الدوام والأبديّة. ثانيها: العمومات التى وردت فى الشرع ومفادها «أنّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» أو الأدلّة التى تدلّ على خاتميّة دين النبى صـلى الله عليه و آله فإنّ هذه الأدلّة بعمومها أو إطلاقها دليل على أبديّة الأحكام الشرعيّة كلّها. ثالثها: ما سـيأتى إن شاء اللّه فى باب النسخ أنّ طبيعة الحكم الإلهى والقانون الشـرعى تطلب الأبديّة وتدلّ على الدوام والاسـتمرار إلى أن يرد ناسـخ فإنّها نظير طبيعـة الأحكام الوضـعيّة المجعولـة عند العرف والعقلاء كالملكيّة والزوجيّة، حيث إنّها تقتضـى الدوام بطبعها وذاتها إلى أن يرد عليه مزيل كما لا يخفى، وسيأتى لذلك مزيد توضيح عن قريب فانتظر.

الفصل الثانى عشر: الكلام فى النسخ والبداء

اشارة

والوجه فى التعرّض لهـذه المسألة فى ما نحن فيه أمران: أحدهما: ربط مسائل العام والخاصّ بالنسخ كما ظهر ممّا سـبق. ثانيهما: كونها من المبادىء الأحكاميّـة التى تبحث عنها فى علم الاصول كالبحث عن تضادّ الأمر والنهى، هذا بالنسبة إلى النسخ، وأمّا البداء فلأنّ له صلـة قريبـة وعلاقـة شديـدة بالنسـخ كمـا سيتّضح لـك إن شاء اللّه. وكيف كان: لابـدّ أوّلًا: أن نبحث فى المعنى اللغوى للنسـخ، قال الراغب فى مفرداته: «النسخ إزالة الشىء بشىء يتعقّبه كنسخ الشمس الظلّ والظلّ الشمس والشيب الشباب، فتارةً يفهم منه الإزالة وتارةً يفهم منه الإثبات وتارةً الأمران» (أى الإزالـة والإثبات كلاهما) ثمّ قال بعـد فصل: «ونسخ الكتاب نقل صورته المجرّدة إلى كتاب آخر وذلـك لاـ يقتضـى إزالـة الصورة الاولى بل يقتضـى إثبات مثلها فى مادّة اخرى كالمناسـخة فى الميراث» فيسـتفاد من هـذه العبارة إنّه أشـرب فى ماهيّة النسخ أمران: الإزالة والإثبات، ولذلك قد يسـتعمل النسخ فى خصوص معنى الإزالة وقد يستعمل فى خصوص معنى الإثبات، ومن هنا أخـذ معنى التناسـخ فى القول بتناسخ الأرواح لأنّ القائل به يقول: أنّ الروح يزول عن بدن ويثبت فى بدن آخر. هذا فى معنى النسـخ لغةً. وأمّا فى الاصـطلاح فذكر له معانٍ مختلفة، فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «إنّ النسخ دفع الحكم الثابت إثباتاً إلّاأنّه فى الحقيقـة دفع الحكم ثبوتاً». وقال المحقّق النائينى رحمه الله: «النسـخ انتهاء أمـد الحكم المجعول لانتهاء الحكمـة الداعيـة إلى جعله» وقال فى المحاضـرات: «النسخ رفع أمر ثابت فى الشـريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه». انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۴ أقول: لو حاولنا النقاش فى هـذه التعاريف فيمكن المناقشـة فى كلّ منها، فمثلًا بالنسبة إلى التعريف الأخير (وهو للمحاضـرات) يمكن أن يقال: إنّ الصـحيح هو التعبير برفع الحكم لا رفع الأمر، وأيضاً لا وجه لتخصـيصه النسـخ بالشـريعة المقدّسـة بل إنّه ثابت بين العرف والعقلاء

أيضاً فى أحكامهم، كما أنّ هذا الإشكال يرد على تعريف المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً لأنّ تعبيره بالدفع يتصوّر فى دائرة الشرع، وأمّا فى دائرة الموالى العرفيّة وعبيدهم فإنّ النسخ هو الرفع لا الدفع كما لا يخفى وهكذا بالنسبة إلى كلام المحقّق النائينى رحمه الله حيث إنّه أيضاً خصّص النسخ فى تعريفه بدائرة الشرع، والأحسن أن يقال: النسخ، رفع حكم تكليفى أو وضعى مع بقاء موضوعه (ثبوتاً أو إثباتاً). ثمّ إنّه هل يجوز النسخ فى حكم اللّه تعالى أو لا؟ المشهور أو المجمع عليه بين المسلمين جوازه ونسب إلى اليهود والنصارى أنّه مستحيل، واستدلّ لذلك بأنّه إمّا إن كان الحكم المنسوخ ذا مصلحة فلا بدّ من دوامه وبقائه ولا وجه لنسخه وإزالته، وأمّا إن لم يكن ذا مصلحة فاللازم عدم جعله ابتداءً إلّاإذا كان الجاعل جاهلًا بحقائق الامور، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، كما أنّ النسخ فى الأحكام العرفيّة أيضاً يرجع إلى أحد الأمرين: إمّا إلى جهل الجاهل من أوّل الأمر بعدم وجود المصلحة فى الحكم، وإمّا إلى جهله بعدم دوام المصلحة وعدم كونه عالماً بالمستقبل، وبما أن اللّه تعالى لا يتصوّر فيه الجهل بالمستقبل حدوثاً وبقاءً يستحيل النسخ بالنسبة إليه كما لا يخفى. والجواب عن هذا معروف، وهو أنّه لا إشكال فى أن يكون لشىء مصلحة فى زمان دون زمان آخر كالدواء الذى نافع للمريض يوماً وضارّ يوماً آخر، كما أنّ الرجوع إلى التاريخ وشأن نزول الآيات فى قصّة القبلة يرشدنا إلى هذه النكتة، وحينئذٍ يكون النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم وزوال المصلحة، ومن هنا ذهب المشهور إلى أنّ النسخ دفع الحكم لا رفعه، كما أنّ المعروف كون النسخ تخصيصاً للعموم الأزمانى لأحكام الشرع ظاهراً، ولكنّ الإنصاف أنّ بقاء الأحكام مستفاد من طبيعتها وأنّ النسخ فى الحقيقة رفع لا ـ دفع. توضيح ذلك: أنّ الأحكام الإنشائيّة على أقسام فتارةً يكون من الأحكام التكليفيّة كالوجوب والحرمة، واخرى من قبيل الأحكام الوضعيّة كالملكيّة والزوجيّة، وثالثة من قبيل المناصب المجعولة كمنصب القضاوة والوزارة، وكلّ واحد من هذه الثلاثة قد يكون موقتاً انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۵ كالواجبات الموقّتة مثل الصّوم والحجّ فى القسم الأوّل، وكالإجارة فى القسم الثانى وكبعض مناصب الحكومة فى عصرنا هذا فى القسم الثالث، وقد يكون مطلقاً كوجوب تطهير المسجد من النجاسة وأداء الدَين فى القسم الأوّل وكالملكيّة الحاصلة من البيع فى القسم الثانى حيث إن البيع ينعقد مطلقاً وإن كان البائع أو المشترى عازماً على الفسخ، ولذا لا يصحّ أن يقول: «ملكتك إلى شهر» ولا أن يقول: «ملكتك إلى الأبد» بل الملكيّة إذا حصلت بقيت بذاتها، وكالقضاوة والوزارة فى القسم الثالث لأنّه ما لم يعزل القاضى أو الوزير عن منصب القضاوة والوزارة يكون باقياً على منصبه بمقتضى طبيعة ذاتهما. إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى أنّ الحكم الذى انشأ على نحو الإطلاق وكان من القسم الثانى والثالث يدوم ويستمرّ بمقتضى طبعه وذاته ولذلك يعبّر فيهما بالفسخ والعزل، فإنّ الفسخ أو العزل هو رفع ما يكون ثابتاً باقياً حتّى فى مقام الثبوت، ثمّ نقول: كذلك فى القسم الأوّل، أى الأحكام التكليفيّة التى تصدر وتنشأ من جانب الشارع مطلقاً ويكون مقتضى طبعها وذاتها الدوام والاستمرار بلا فرق بينها وبين الأحكام الوضعيّة والمناصب المجعولة، وبلا فرق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات فيكون وزان النسخ فيها وزان الفسخ والعزل فيهما، أى أنّ النسخ أيضاً رفع الحكم الثابت لا ـ الدفع، فكما أنّ الأحكام الوضعيّة المطلقة والمناصب المجعولة المطلقة كان مقتضى طبعها وذاتها الدوام والبقاء فتكون باقية ما لم يفسخ وما لم يعزل كذلك الأحكام التكليفيّة المطلقة يكون مقتضى طبعها الدوام والبقاء وتكون باقيّة ما لم ينسخ، فوزانها وزانهما كما أنّ وزان النسخ وزان الفسخ والعزل، ولذلك نقول: كذلك فى الشرائع السابقة فإنّ مقتضى طبعها أيضاً الدوام ما لم تأت شريعة اخرى، فمثلًا شريعة عيسى عليه السلام لم تكن مقيّدة بمقدار خمسمائة سنة بل إنّها بأحكامها كانت مطلقة فى مقام الثبوت والإنشاء، مقتضية للبقاء والاستمرار، وهكذا مسألة القبلة فى شريعتنا كانت بذاتها مقتضية للدوام والاستمرار ما لم تنسخ من ناحية الشارع. إن قلت: فما الفرق بين الشارع وغيره فى النسخ؟ قلنا: لا فرق بينهما بالنسبة إلى ماهيّة النسخ وحقيقته، فإنّه رفع الحكم ثبوتاً وإثباتاً فى كلا الموردين، إنّما الفرق من جهتين: الاولى: جهل العقلاء بعدم المصلحة حدوثاً ومن أوّل الأمر فيما إذا كانت المصلحة مفقودة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۶ منذ البداية، فقد يستكشف لهم بعد جعل الحكم فقدان المصلحة من بدو الأمر. الثانية: جهلهم بانتهاء مصلحة الحكم وعدم دوامها فيما إذا انتهت المصلحة بعد فترة، فيستكشف لهم عدم دوامها، ولا إشكال فى أنّه لا يتصوّر شىء من الأمرين بالنسبة إلى الشارع العليم الحكيم كما لا يخفى، لكن

هـذا لا ينافى أن يكون جعل الشارع وإنشائه بحسب الظاهر والواقع مطلقاً كما مرّ بيانه. وممّا يؤيّد ما ذكرنا أنّه لو كان النسخ تخصيصاً أزمانياً ودفعاً فى مقام الثبوت فكان الزمان مأخوذاً فى الحكم يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن لأنّ فى نسخ حكم واحد يستثنى أكثر الزمان، هـذا أوّلًا. وثانياً: لا خلاف ولا إشـكال فى تقـديم التخصـيص على النسـخ عند دوران الأمر بينهما، وهذا ممّا يشـهد بأنّ النسـخ عنـدهم هو نزع الحكم من الأصل والأساس، ولذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة على التخصـيص الذى يكون أساس الحكم فيه باقياً على حاله، وإلّا لو لم يكن النسخ هكذا بل كان فى الواقع من مصاديق التخصيص فلا وجه لتقيم التخصيص عليه. ثالثاً: أنّ عدم جواز النسخ بخبر الواحد وجواز التخصيص به أيضاً شاهد لما ذكرنا حيث إنّه أيضاً يدلّ على زيادة المؤونة فى النسخ وأنّه رفع الحكم من الأساس. بقى هنا شـىء: وهو كيف يتصور النسخ فى القرآن الكريم؟ لا إشكال فى جواز النسخ فى القرآن سواء كان الناسخ والمنسوخ كلاهما فى القرآن كما فى آيـة النجوى، أو كان خصوص الناسـخ فيه كما فى حكم القبلـة. لا يقال: أنّه فى القسم الأوّل مشـمول لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» «۱» لأنّ جوابه واضـح، وهو وجود القرينـة فى هـذه الموارد إمّا على أنّ الآـية المنسوخة سـتنسخ أو على ناسخيّة الآية الناسخة فتكون إحدى الآيتين ناظرة إلى الاخرى، ولا إشكال حينئذٍ فى عدم صدق الاختلاف، فالأوّل مثـل قوله تعالى: «وَاللَّاتِى يَأْتِينَ انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۷ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْـهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَـهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» «۱» قرينـة على إمكان النسخ فيها، كما ورد من طرق الفريقين أنّ المراد من السبيـل هو حـدّ زنـاء المحصـنة، فنسـخ حكم الإمسـاك فى البيوت للزانيات، وتبـدّل إلى الحدّ المـذكور فى الرّوايات وهو الرجم، نعم ليس الناسـخ لهـذه الآية من القرآن، فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ البحث ما إذا كان كلا الدليلين من القرآن بينما الناسـخ هنا روايات وردت من طريق الفريقين. وأمّا قوله تعالى فى سورة النور: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» فهو وارد فى غير المحصـنات كما ثبت فى محلّه، نعم يمكن الاستشـهاد بهذه الآية لإثبات أصل وجود القرينة فى الآية المنسوخة. إن قلت: كيف يكون الرجم بالنسبة إلى المحصنات الزانيات سبيلًا مع كونه أسوأ حالًا من الإمساك؟ قلنا: أنّه كذلك إذا كان الحكم فى الدليل الناسـخ شاملًا أيضاً لمن إرتكب الزنا قبل صـدور الناسخ مع أنّ الثابت فى الشـرع أنّ حكم الرجم مخصوص لمن يزنى بعد صدور هذا الحكم، وأمّا المرتكب للزنا قبله فهو معفوّ بلا إشـكال. وحينئذٍ السبيل فى الآية هو العفو بالنسبة إلى من زنى سابقاً، كما أنّه كذلك فى القوانين العقلائيّـة العرفيّـة، فإنّها لا تشـمل ما سبق، وحينئـذٍ يمكن أن يقال: إنّ الاعتبار العقلائى هـذه بنفسـها قرينة لبّية على انصـراف القانون الجديد فى الشـرع إلى زمان الحال والاسـتقبال. نعم، إذا قلنا: أنّ الآية ناظرة إلى غير المحصـنات مع القول بأنّ آية الجلد شاملة لمن سـبق منه الزنـا أيضـاً فالمراد من السبيل حينئـذٍ هو تبـدّل السـجن إلى الجلـد. هـذا كلّه فيما إذا كانت القرينـة موجودة فى الـدليل المنسوخ، أمّا الثانى وهو ما إذا كانت القرينـة موجودة فى الدليل الناسخ فهو نظير قوله تعالى فى آية النجوى: «أَأَشْـفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» «۲» فإنّ التعبير ب «أأشفقتم» و «فإذا لم تفعلوا وتاب اللّه عليكم» قرينـة على نسخ حكم الصدقة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۸ الوارد فى قوله تعـالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ...» «۱» كمـا لا يخفى. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا إشـكال فى جواز النسـخ فى القرآن سواء كان الوارد فى القرآن خصوص الـدليل الناسـخ أو خصوص الـدليل المنسوخ أو كليهمـا، نعم يشترط فى الأخير وجود القرينـة على النسـخ أمّا فى الدليل الناسخ أو فى الدليل المنسوخ حتّى لا يكون من قبيل الاختلاف. هذا تمام الكلام فى النسخ.

مسألة البداء

ذكرنا مسألـة البـداء بعـد مسألـة النسخ لما بينهما من الإرتباط، ولذلك تذكران معاً فى كلمات القوم غالباً، والمحقّق العلّامة المجلسـى رحمه الله عنون لهما باباً واحداً فى المجلّد الرابع من بحار الأنوار بقوله «فصل فى البداء والنسخ» وجمع فيه زهاء سبعين رواية فى البداء والنسـخ. ووجه الإرتباط بين المسألتين أنّ النسـبة بينهما العموم مطلقاً لأنّ البـداء يعمّ التكوينيات والتشـريعيات معاً لكن النسخ يختصّ

بالتشریعیات، نعم خصّص بعض العلماء أحدها بالتکوینیات والآخر بالتشریعیات، وقال فی مقام تشبیه أحدهما بالآخر: «البداء فی التکوینیات کالنسخ فی التشریعیات» وجاء فی کلام المحقق الداماد «أنّ البداء النسخ فی التکوینیات والنسخ بداء فی التشریعیات». توضیح المسألة: قال الراغب فی مفرداته: البداء ظهور الشیء ظهوراً بیّناً (ولذلک تسمّی البادیة بادیة لأنّ کلّ شیء ظاهر هناک، أو لأنّه یظهر فیها حوادث مختلفة لا تظهر فی المدن) وقال بعض: المراد من البداء فی اللغة ظهور الشیء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل، نحو قوله تعالی: «ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآیَاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتَّی حِینٍ» «۲» أو قوله: «وَبَدَا لَهُمْ انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۶۹ سَیِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» «۱» هذا بالنسبة إلی معناه اللغوی، وأمّا بالنسبة إلی الباری تعالی فقد وردت روایات کثیرة تدلّ علی أنّ البداء فی أمر اللَّه من الامور المسلّمة التی یترادف الاعتقاد به الاعتقاد بالتوحید، ونحن نشیر هنا إلی عدد منها: ۱- ما رواه زرارة عن أحدهما علیهما السلام قال: «ما عبداللَّه عزّوجلّ شیء مثل البداء» «۲». ۲- ما رواه هشام بن سالم عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «ما عظّم اللَّه عزّوجلّ بمثل البداء» «۳». ۳- ما رواه مرازم بن حکم قال: سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: «ما تنبأ نبی قطّ حتّی یقرّ للَّه تعالی بخمس: بالبداء والمشیئة والسجود والعبودیّة والطاعة» «۴». ۴- ما رواه زرارة ومحمّد بن مسم عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «ما بعث اللَّه نبیّاً قطّ حتّی یأخذ علیه ثلاثاً: الإقرار للَّهبالعبودیّة وخلع الأنداد وأنّ اللَّه یمحو ما یشاء ویثبت ما یشاء» «۵» إلی غیر ذلک. وبالجملة لا إشکال فی أصل ثبوت البداء، إنّما الکلام فی تفسیره، وقد یفتری علی الشیعة الإمامیّة بأنّهم یعتقدون بأنّ البداء فی اللَّه هو أن یظهر له ما کان مجهولًا له، أی أنّ البداء ظهور الشیء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل، أو أنّه بمعنی الندامة، مع أنّ هذا إفک عظیم وتهمة واضحة وشطط من الکلام لا یقول به من فهم من الإسلام شیئاً، ولذا أنکر علماؤنا ذلک من الصدر الأوّل إلی الیوم خصوصاً الأکابر منهم کالشیخ الصدوق والشیخ المفید رحمهما الله، وروایاتنا أیضاً تدلّ علی امتناع هذا المعنی علی اللَّه، مثل ما رواه أبو بصیر وسماعة عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «من زعم أنّ اللَّه عزّوجلّ یبدو له فی شیء لم یعلمه أمس فابرؤوا منه» «۶». فما هو التفسیر الصحیح للبداء؟ إنّ معنی البداء الذی نحن نعتقده مبنیّ علی آیتین من سورة الرعد، وهما قوله تعالی: «لِکُلِ انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۰ أَجَلٍ کِتَابٌ یَمْحُوا اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ» «۱» ، وهو یشبه النسخ بناءً علی مذهب المشهور من أنّ حقیقته هو الدفع لا الرفع، أی أنّ النسخ بمعنی انتهاء أمد الحکم وأنّ اللَّه یظهر فیه ما کان مجهولًا للناس وهو یتصوّر بعد حضور وقت العمل بالحکم المنسوخ إلّافی الأوامر الإمتحانیّة فیتصوّر فیها قبل حضور وقت العمل أیضاً کما مرّ. فالبداء أیضاً کذلک، فیتصوّر فی الأوامر الإمتحانیة قبل العمل کما إذا فرضنا مثلًا أنّ أمر إبراهیم بذبح إبنه صدر علی نهج القضیّة الخیریّة، فکأنّه حینئذٍ صدر بعنوان الإخبار عن أمر تکوینی سوف یتحقّق فی المستقبل ثمّ بدا له بقوله تعالی: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیَا»، وفی غیر الإمتحان مثل ما وقع فی قضیة یونس علیه السلام من وعده تعالی بالعذاب علی قومه ثمّ کشفه عنهم بعد أن آمنوا، فهو فی کلا القسمین لیس بمعنی ظهور ما خفی علیه بل بمعنی إبداء شرط أو مانع أخفاه فی بدو الأمر، فهو تعالی یخبر عن وقوع أمر معلّق علی شرط أو عدم مانع من دون التصریح بالمعلّق علیه حین الإخبار، فلا یحصل المعلّق لعدم حصول المعلّق علیه وذلک لحکمة تقتضی ذلک، ثمّ یبدی ما لم یذکره أوّلًا، فالبداء بتعبیر عقلی یرجع إلی العلل المرکّبة التی تتصوّر فیها علّة تامّة وعلّة ناقصة، فیرجع إمّا إلی عدم حصول المقتضی أو وجود المانع، وفی لسان الشرع یرجع إلی مسألة المحو أو الإثبات، فقد ثبت أنّ للَّهتعالی کتابین: أحدهما: امّ الکتاب الذی ثبت فیه جمیع الامور من دون محو وإثبات، والآخر: کتاب المحو والإثبات. وبالجملة، البداء لیس بمعنی ظهور ما خفی علیه تعالی کما یدلّ علیه قوله: «وَقَالَتْ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ یُنفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ» «۲» حیث جاء فی التفسیر أنّ الیهود قالوا قد فزع اللَّه من الأمر لا یحدث اللَّه غیر ما قدّره فی التقدیر الأوّل (وأنّه قد جفّ القلم بما هو کائن) فردّ اللَّه علیهم بقوله: بل یداه مبسوطتان، ومن الآیات الدالّة علی أصل وجود البداء وصحّته قوله تعالی: «وَمَا یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِی کِتَابٍ» «۳». وهذا المعنی تدلّ علیه أیضاً روایات الأئمّة المعصومین علیهم السلام وهی کما قلنا کثیرة کما مرّت انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۱ جملة منها فی صدر البحث، ولا بأس بالإشارة إلی بعضها الآخر التی تشیر أیضاً إلی بعض مصادیق البداء الواقعة فی الامم الماضیة. ۱- ما رواه حسن بن

محمّد النوفلى قال: قال الرضا لسليمان المروزىّ: ما أنكرت من البداء ياسليمان واللّه عزّوجلّ يقول: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئاً» ويقول عزّوجلّ: «وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» ويقول: «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» ويقول عزّوجلّ: «يَزِيدُ فِى الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» ويقول: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ» ويقول عزّوجلّ: «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِامْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» ويقول: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِى كِتَابٍ» قال سليمان: هل رويت فيه عن آبائك شيئاً؟ قال: نعم رويت عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: إنّ للّهعزّوجلّ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلّاهو من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه، قال سليمان: أحبّ أن تنزعه لى من كتاب اللّه عزّوجلّ، قال: قول اللّه عزّوجلّ لنبيّه: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُوم» أراد هلاكهم ثمّ بدا فقال: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» قال سليمان: زدنى جعلت فداك، قال الرضا عليه السلام: لقد أخبرنى أبى عن آبائه أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: إنّ اللّه عزّوجلّ أوحى إلى نبى من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنّى متوفّيه إلى كذا وكذا فأتاه ذلك النبى ... إلى آخر الحديث» «۱». ۲- ما رواه أبو بصير (وهو المعروف بقصّة العروس) قال: سمعت أبا عبداللّه الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام يقول: إنّ عيسى روح اللّه مرّ بقوم مجلبين فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: ياروح اللّه، إنّ فلانة بنت فلان تهدى إلى فلان بن فلان فى ليلتها هذه. قال: يجلبون اليوم ويبكون غداً. فقال قائل منهم: ولِمَ يارسول اللّه؟ قال: لأنّ صاحبتهم ميّتة فى ليلتها هذه، فقال القائلون بمقالته: صدق اللّه وصدق رسوله، وقال أهل النفاق ما أقرب غداً. فلمّا أصبحوا جاؤوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شىء فقالوا: ياروح اللّه إنّ التى أخبرتنا أمس أنّها ميتة لم تمت. فقال: عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام: يفعل اللّه ما يشاء فاذهبوا بنا إليها، فذهبوا يتسابقون حتّى قرعوا الباب، فخرج زوجها فقال له عيسى عليه السلام: استأذن لى على صاحبتك قال: فدخل عليها انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۲ فأخبرها أنّ روح اللّه وكلمته بالباب مع عدّة قال: فتخدّرت فدخل عليها فقال لها: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت لم أصنع شيئاً إلّاوقد كنت أصنعه فيما مضى أنّه كان يعترينا سائل فى كلّ ليلة جمعة فننيله ما يقوته إلى مثلها وأنّه جاءنى فى ليلتى هذه وأنا مشغولة بأمرى وأهلى فى مشاغل فهتف فلم يجبه أحد ثمّ هتف فلم يجب حتّى هتف مراراً فلمّا سمعت مقالته قمت متنكّرة حتّى نلته كما كنّا ننيله فقال لها: تنحّى عن مجلسك فإذا تحت ثيابها افعى مثل جذعة عاضّ على ذنبه فقال عليه السلام: بما صنعت صرف عنك هذا» «۱». تنبيهان الأوّل: إنّ فلسفة البداء وحكمته عدم القعود عن السعى والجهاد وأن لا نيأس من رحمة اللّه وإرائته للطريق وهدايته السبل، ومن جانب آخر أن لا نأمّن أنفسنا من سخطه وعذابه، ولا نقول: قد جفّ القلم وأنّه لا يحدث اللّه غير ما قدّره فى التقدير الأوّل بل نقول أنّه يمحو ما يشاء ويثبت، فلا يخفى أنّ هذه العقيدة وهذه الحالة تورثنا وتكّمل لنا حالة الخوف والرجاء بحيث لو صدر عنّا ذنب رجونا العفو والمغفرة، كما أنّه لو صدرت عنّا خيرات بالغة وحسنات كثيرة خفنا من سوء العاقبة، وبالجملة أنّ حكمة البداء وفلسفته هى إيقاع العبد بين حالة الخوف والرجاء، ونتيجته دوام السعى والحركة والعمل مع احتمال الخطأ والمخالفة والوقوع فى المهلكة. الثانى: أنّ إنكار البداء يستلزم إنكار عدّة من المسائل المسلّمة والاعتقادات الضروريّة فى الإسلام أو ما أشبه ذلك كمسألة التوبة، ومسألة الحبط فى الأعمال وأنّ الحسنات يذهبن السيّئات، ومسألة الشفاعة، وتأثير الدعاء، وتأثير صلة الرحم وقطعها فى إزدياد العمر ونقصانه، ودفع البلاء بالصدقة (وقد ورد فى الحديث أنّ الصدقة ترفع البلاء المبرم وهو البلاء الذى كتب بالقلم فى امّ الكتاب). إلى هنا تمّ الكلام عن المقصد الرابع من مباحث الاصول. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۳

المقصد الخامس المطلق والمقيّد

۵- المطلق والمقيّد

اشارة

وقبل الورود فی أصل البحث لابدّ من بیان مقدّمات:

المقدمهٔ الاولی: فی تعریف المطلق والمقیّد

نسب إلی المشهور «أنّ المطلق ما دلّ علی شائع فی جنسه» وحیث إن کلمهٔ «ما» الموصولهٔ فی هذا التعریف کنایهٔ عن اللفظ یکون المطلق والمقیّد حینئذٍ من صفات اللفظ. وإستشکل علیه جماعهٔ تارهً بأنّ الإطلاق والتقیید من صفات المعنی لا اللفظ، واخری بعدم شموله للألفاظ الدالّهٔ علی نفس الماهیّهٔ من دون شیوع کأسماء الأجناس مع أنّهم عدّوا أسامی الأجناس من المطلق، وثالثهٔ بعدم منعه، لشموله کلمهٔ «من وما وأیّ» الاستفهامیّهٔ من باب دلالتها أیضاً علی العموم البدلی وضعاً مع أنّها لیست من أفراد المطلق. والمحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب فی المقام أیضاً (من دون أن یتعرّض لبیان هذه الإشکالات) إلی ما نبّه علیه فی مقامات عدیدهٔ وهو أنّ مثل هذا التعریف من تعاریف شرح الاسم لا التعریف الحقیقی حتّی یکون فی مجال النقض والإبرام. ونحن أیضاً نتبّه هنا علی ما بیّناه غیر مرّهٔ من الجواب وأنّ المراد من التعریف الحقیقی فی أمثال المقام لیس التعریف بالجنس والفصل بل المراد منه ما یکون جامعاً ومانعاً، ولا یخفی إمکان هذا النحو من التعریف وضرورته للمبتدی فی العلم لأن یتّضح له الطریق الذی یسلکه ویحیط بأفراد ذلک الموضوع وأغیاره، وقلنا أنّ نفس الإشکالات فی جانبی الطرد والعکس فی کلمات القوم أقوی شاهد بأنّهم فی صدد بیان التعریف الحقیقی بالمعنی الذی ذکرنا. وبالجملهٔ یجاب عن الإیراد علی تعریف المشهور بالنسبهٔ إلی: الإشکال الثانی: بأنّ الشیوع له معنیان: أحدهما: الشیوع بمعنی العموم، وحینئذٍ یرد علیه انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۶ هذا الإشکال، وهو عدم شمول التعریف لأنّ الجنس لأنّه لیس للجنس شیوع بل وکذا النکرهٔ، ثانیهما: السریان والعموم بعد ضمّ مقدّمات الحکمهٔ ولا إشکال فی وجود هذا المعنی فی اسم الجنس والنکرهٔ. وأمّا الإشکال الثالث: فیردّ بأنّ کلمهٔ «من وما وأی» الاستفهامیّهٔ لیست من الأغیار بل نحن نلتزم بأنّها أیضاً من أفراد المطلق. وأمّا الإشکال الأوّل: فیندفع بأنّه کما أنّ المعنی یتّصف بصفهٔ الإطلاق والتقیید، کذلک اللفظ أیضاً یتّصف بهما بلحاظ کونه مرآهٔ للمعنی وکاشفاً عنه. لکن مع ذلک کلّه یمکن لنا إرائهٔ تعریف أوضح وأسهل من تعریف المشهور، بأن ننظر إلی المعنی اللغوی للمطلق ونقول: المطلق ما لا قید فیه من المعانی أو الألفاظ، والمقیّد ما فیه قید، وبعبارهٔ اخری: أنّ المطلق فی مصطلح الاصولیین نفس ما ذکر فی اللغهٔ وهو ما یکون مرسلًا وساریاً بلا قید. ومن هنا یظهر أنّ الإطلاق والتقیید أمران إضافیان، لأنّه ربّما یکون معنی مقیّداً بالنسبهٔ إلی معنی آخر وفی نفس الوقت یعدّ مطلقاً بالنسبهٔ إلی معنی ثالث، کالرقبهٔ المؤمنهٔ، فإنّها مقیّدهٔ بالنسبهٔ إلی مطلق الرقبهٔ بینما هی مطلقهٔ بالنسبهٔ إلی الرقبهٔ المؤمنهٔ العادلهٔ.

المقدمهٔ الثانیهٔ: فی شمولیّهٔ الإطلاق

إنّ المطلق- کما سیأتی- یفید العموم والشمول ببرکهٔ مقدّمات الحکمهٔ وهذا الشمول علی ثلاثهٔ أقسام، لأنّه قد یکون بدلیّاً وقد یکون استغراقیاً وقد یکون مجموعیاً، فلا یصحّ ما ربّما یتوهّم من أنّ المطلق إنّما یدلّ علی الشمول البدلی دائماً، لأنّ کلمهٔ البیع أو الماء مثلًا فی قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» وقوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه شیء» مطلق مع أنّه یفید العموم الاستغراقی، وکلمهٔ العالم فی قضیّهٔ «أکرم العالم» أیضاً مطلق مع أنّه قد یکون الشمول فیه مجموعیاً، نعم أنّه یتوقّف علی قیام قرینهٔ علی أنّ المقصود فیه مجموع العلماء من حیث المجموع.

المقدمهٔ الثالثهٔ: الإطلاق والتقیید لیسا الامور الذهنیّهٔ

أنّ الإطلاق والتقیید کما اشیر إلیه آنفاً لیسا أمرین وجودیّین فی الخارج بل هما من الامور انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۷ الذهنیّهٔ،

والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فالمطلق ما من شأنه أن يكون مقيّداً وبالعكس.

المقدّمة الرابعة: فى مصبّ الإطلاق

اشارة

ما أفاده فى تهذيب الاصول من أنّ مصبّ الإطلاق أعمّ من الطبائع والأعلام الشخصية وتجد الثانى فى أبواب الحجّ كثيراً، فى الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشعر «۱». أقول: كأنّه وقع الخلط بين نفس الكعبة ومنى والمشعر الحرام وبين الأفعال القائمة بها فهذه المواقف العظيمة وإن كانت اموراً جزئيّة شخصية ولكنّ الأفعال القائمة بها كالطواف والوقوف امور كلّية تصدق على كثيرين ويأتى فيها الإطلاق والتقييد، فليس الإطلاق والتقييد وصفين لها بل هما وصفان لتلك الأفعال الكلّية. إذا عرفت هذا فلنشرع فى أصل مباحث المطلق والمقيّد فهيهنا مقامات:

المقام الأوّل: فى الألفاظ التى يرد عليها الإطلاق

أحدها: «اسم الجنس»

وليس المراد منه معناه المنطقى بل المراد منه فى المقام ما يقابل العلم الشخصى، فيشمل الجواهر والأعراض والامور الاعتباريّة كلّها. والمشهور أنّ الموضوع له فيه هو الماهيّة، والماهيّة على أربعة أقسام: الماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط شىء، (وليس اسم الجنس واحداً منهما قطعاً)، والماهيّة اللابشرط القسمى، والماهيّة اللّابشرط المقسمى، والفرق بينهما واضح لأنّ الأوّل ما كان اللحاظ فيه جزء الموضوع له، والثانى عبارة عن ما ليس مشروطاً بشىء حتّى لحاظ أنّها لا- بشرط. ولا- ينبغى الشكّ فى أنّ المراد من المطلق هو اللّابشرط المقسمى لأنّ اللّابشرط القسمى انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۸ موطنه دائماً هو الذهن هوعاء الاشتراط باللّابشرطيّة إنّما هو الذهن، وهو يستلزم عدم صحّة حمل المطلق مثل الإنسان على الخارج حقيقة، فيكون مثل «زيد إنسان» حينئذٍ مجازاً، ويستلزم أيضاً عدم صحّة الأخبار عن الخارج نحو جاءنى إنسان، وكذلك عدم صحّة الأمر نحو «جئنى بإنسان» فيتعيّن أن يكون الموضوع له اللّابشرط المقسمى أى القدر الجامع بين الأقسام الثلاثة، الذى يكون مرآة للخارج. بقى هنا شىء: وهو أنّ ما اشتهر فى كلماتهم (بل لعلّه كالمتسالم عليه) من أنّ الموضوع له فى أسماء الأجناس هو الماهيّة من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة، فإنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه عند الدقّة بل الموضوع له هو الموجود الخارجى، لأنّه المتبادر من إطلاق مثل الإنسان والشجر وغيرهما، فيتبادر عند إطلاق الإنسان والشجر إنسان خارجى وشجر خارجى، غاية الأمر إنسان لا بعينه وشجر لا بعينه، ومن أنكر هذا أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، بل يدلّ عليه حكمة الوضع كما مرّ بيانه غير مرّة فإن قد مرّ من أنّ الناس فى حياتهم الاعتياديّة لا حاجة لهم إلى الماهيات المطلقة حتّى يضعون الألفاظ بإزائها بل حاجاتهم تمسّ الوجودات الخارجيّة، فبموازات حاجاتهم إلى المعانى الخارجيّة يضعون الألفاظ. هذا، مضافاً إلى وجود صحّة السلب فى المقام، فيصحّ أن يقال: «الإنسان الذهنى ليس بإنسان» أو «أنّ النار الذهنية ليست ناراً حقيقة بل النار ذلك الوجود الخارجى الذى يحرق الأشياء» والماء هو «الموجود الخارجى الذى يروى العطشان». إن قلت: فما تقول فى قضية «الإنسان موجود» أو «الإنسان معدوم» أو «لم يكن الحجر موجوداً ثمّ صار موجوداً»؟ حيث إنّه لو كان المراد من الحجر مثلًا الحجر الموجود يصير معنى الجملة هكذا: كان الحجر الموجود معدوماً ثمّ صار موجوداً فيلزم التناقض أو يلزم حمل الشىء على نفسه فى مثل الإنسان موجود لأنّ المعنى فيه يصير هكذا: الإنسان الموجود موجود. قلنا: يعمل فى مثل هذه الموارد عمل التجريد

بلاـ ريب وإلّا فما تقول فى الأعلام الشخصية التى لا إشكال فى أنها وضعت للموجودات الخارجيّة، فإنّ كلمة زيد مثلًا وضع لزيد الموجود انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۷۹ المتولّد فى تاريخ كذا وكذا بلا خلاف، فما تقول فيها إذا اطلقت واريد منها الماهيّة كما إذا قيل «زيد كان معدوماً ثمّ تولّد». إن قلت: الوجود مساوق للتشخّص والجزئيّة وهو ينافى كلّية اسم الجنس. قلنا: المراد من الوجود هنا هو الوجود السعى وهو لا ينافى الكلّية لأنّه قدر جامع بين الوجودات الجزئيّة الخارجيّة ويكون وعائه الذهن لكن بما أنّه مرآة ومشير إلى تلك الوجودات، وإن أبيت عن ذلك فاختبر نفسك عند طلب الماء مثلًا أو انظر إلى ظمآن بقيعة يطلب الماء، فلا ريب فى أنّه يطلب الماء الخارجى لاـ ماهيّته مع أنّه ليس فى طلب ماء مشخّص معيّن بل يطلب مطلق الماء الخارجى أو جنس الماء الخارجى بوجوده السعى، وليس المراد من الوجود السعى إلّاهذا. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الموضوع له فى أسماء الأجناس هو الماهيات الموجودة فى الخارج بوجودها السعى واتّضح أيضاً أنّ اسم الجنس قابل لأنّ يكون مصبّ الإطلاق والتقييد.

ثانيها: «علم الجنس»

وفيه مذهبان: المذهب الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ حال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً فإنّ علم الجنس أيضاً موضوع عنده لنفس المعنى بما هو هو من دون لحاظ تعيّنه وتميّزه فى الذهن من بين سائر المعانى حتّى يكون معرفة بسببه، بل تعريفه لفظى، أى يعامل معه معاملة المعرفة وهو نظير التأنيث اللفظى. وأورد عليه كثير من الأعلام بأنّ الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ماهوى فإن اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة بما هى هى، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هى متعيّنة متميّزة فى الذهن من بين سائر الأجناس. ولكن يرد على إيرادهم أنّه إن كان المراد من التميّز فى الذهن فهذا يستلزم كون جميع أسامى الأجناس من أعلام الجنس لأنّ التميّز الذهنى حاصل فى جميعها، مضافاً إلى أنّه ممّا لا محصّل له انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۰ لأنّ التميّز حاصل على كلّ حال، وإن كان المراد من التميّز اللحاظ الذهنى، أى أنّ الاسامة مثلًا وضعت لذلك الحيوان المفترس بلحاظ أنّه ليس الشجر أو الحجر وغيرهما، أى أنّه مقيّد بهذا اللحاظ. ففيه: أوّلًا أنّه يستلزم عدم انطباق علم الجنس على الخارج إلّابالتجريد أو قبول المجازية وكلاهما منفيّان بحكم الوجدان. وثانياً: ما حكمة الواضع حينئذٍ فى وضعه وأى مشكلة أراد حلّها به؟ خصوصاً إذا كان الواضع عامّة الناس فما هو داعى الأفراد العاديين من الناس فى وضعهم مثل لفظ الاسامة على هذا النحو. المذهب الثانى: ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول فإنّه قال: «اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة وعلم الجنس للطبيعة بما هى متميّزة من عند نفسها بين المفاهيم وليس هذا التميّز والتعيّن متقوّماً باللحاظ بل بعض المعانى بحسب الواقع معروف معيّن وبعضها منكور غير معيّن» «۱». أقول: إن كان مراده من التعبير بالواقع هو الذهن وعام اللحاظ فيرد عليه نفس ما مرّ آنفاً من الإشكالات، مع أنّه بنفسه أيضاً صرّح بعدمه، وإن كان المراد منه هو الخارج فلا نعرف لما ذكره من الفرق مفهوماً محصّلًا ولعلّ القصور منّا. وقال المحقّق الإصفهانى رحمه الله فى التعليقة: أنّ فى الفصول تبعاً للسيّد الشريف إرادة التعيّن الجنسى، بيانه: «إنّ كلّ معنى طبيعى فهو بنفسه متعيّن وممتاز عن غيره وهذا وصف ذاتى له، فاللفظ ربّما يوضع لذات المتعيّن والممتاز كالأسد واخرى للمتعيّن الممتاز بما هو كذلك كالاسامة» «۲». أقول: إنّ ما أفاده قدس سره لا يبعد صحّته ولا أقلّ من الاحتمال، وحينئذٍ الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس نظير الفرق بين زيد والرجل من بعض الجهات، فكما أنّه لا نظر فى وضع الرجل لافراد الإنسان إلى التشخّصات الفرديّة والتعيّنات الخارجيّة وأنّ الفرد الفلان تولّد فى أىّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۱ تاريخ ومن أىّ شخص مثلًا بل وضع اللفظ لذوات الأفراد فقط، وأمّا كلمة زيد فهى وضعت للفرد بما هو فرد وللشخص بما هو متشخّص ومتعيّن عن سائر الافراد، كذلك فى ما نحن فيه، فإنّ الأسد وضع لذلك الحيوان المتعيّن خارجاً من دون أن يكون لتعيّنه دخل فى الموضوع له، وأمّا الاسامة فإنّها وضعت لذلك المتعيّن بما هو متعيّن وممتار عن سائر الأجناس. إن قلت: ما هو حكمة الوضع حينئذٍ، قلنا: لا يبعد أن تكون الحكمة فى ذلك أنّه كما أنّا قد نحتاج فى الاستعمال أن ننظر إلى ذلك الحيوان المفترس (مثلًا) ونلاحظه من دون لحاظ تميّزه عن سائر الحيوانات بل يكون النظر إلى مجرّد الماهيّة، فلا بدّ من وضع لفظ

یـدلّ علی نفس الماهیّة فقط، کـذلک قد نحتاج إلی النظر إلیه بوصف تمیّزه عن سائر الأجناس، فنحتاج حینئذٍ إلی وضع لفظ للماهیّة بوصف تمیّزها وتعیّنها، فتأمّل. ثمّ إنّ الظاهر أنّ علم الجنس أیضاً یقع مصبّاً للإطلاق والتقیید کاسم الجنس من دون إشکال.

ثالثها: «المفرد المحلّی باللام»

وقد عرفت فی مبحث العام والخاصّ أنّ الألف واللام تارةً تکون لتعریف الجنس، واخری للاسـتغراق وثالثة للعهد، ولا یخفی أنّه یأتی فی القسم الأـوّل ما مرّ من السؤال والجواب المـذکور فی علم الجنس، ولـذلک ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّها للتزیین لا للتعریف، ولکن بناءً علی ما بیّناه فی علم الجنس یظهر لک الحکم هیهنا أیضاً لأنّه حینئـذٍ یکون الفرق بین «إنسان» و «الإنسان» مثلًا أنّ الأـوّل یـدلّ علی مجرّد ماهیّـة الإنسـان من دون أن یلاحـظ تمیّزه عن سـائر الأجنـاس والموجودات، وأمّا الثانی فإنّه یشار به إلی تلک الماهیّـة بوصف کونه متمیّزة ومتشـخّصة عن غیرهـا. وأمّـا القسم الأـخیر وهو لام العهـد فلا إشـکال فی کونها للتعریف، وهی فی مثال الإنسان إمّا أن تکون إشارة إلی الإنسان المـذکور فی الکلام، أو الإنسان المعهود فی الذهن، أو الإنسان الحاضـر، وهکذا القسم الثانی أی لاـم الاسـتغراق فهی أیضاً للتعریف، ویـدلّ علی أقصـی مراتب الجمع کما مرّ بیانه فی الجمع المحلّی باللام فی باب العام والخاصّ لأـنّه هو المتعیّن خارجـاً بخلاـف سـائر المراتب کما بیّناه سابقاً. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۲ ولاـ یخفی أنّ ما یکون مصـبّاً للإطلاق والتقیید هو القسم الأوّل فقط أی ما هو لتعریف الجنس.

رابعها: النکرة

وهی نفس اسم الجنس إذا دخـل علیه تنوین النکرة نحو إنسـانٌ ورجـلٌ، فوقع الکلاـم فی تبیین حقیقتهـا وبیـان الفرق بینهـا وبین اسـم الجنس فـذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی التفصـیل بین موارد اسـتعمالها بما حاصـله: أنّ الاسـتعمالات مختلفة فتارةً یکون مثل «جـاءنی رجـلٌ» فیکون مفهوم النکرة حینئـذٍ هو الفرد المعیّن فی الواقع المجهول فی الظـاهر، واخری یکون مثـل «جئنی برجل» فیکون مفهومها الطبیعة المقیّدة بالوحدة لا تعیّن لها لا فی الواقع ولا فی الظاهر لأنّها حینئذٍ صادقة علی کثیرین، ثمّ أضاف وقال: «ولیس مفاده الفرد المردّد بین الأـفراد وذلـک لبداهـة کون لفـظ «رجل» فی «جئنی برجل» نکرة مع أنّه یصـدق علی کلّ من جیء به من الأفراد ولا یکاد یکون واحد منها هذا أو غیره کما هو قضیة الفرد المردّد لو کان هو المراد منها ضرورة أنّ کلّ واحد هو هو لا هو أو غیره». وقال شیخنـا المحقّق الحـائری رحمه الله فی درره: «أنّ النکرة مسـتعملة فی کلا الموردین بمعنی واحـد وأنّه فی کلیهما جزئی حقیقی، بیانه: أنّه لا إشـکال فی أنّ الجزئیّـة والکلّیة من صـفات المعقول فی الذهن وهو إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی وإلّا فکلّی وجزئیّة المعنی فی الذهن لا تتوقّف علی تصوّره بتمام تشـخّصاته الواقعیّة، ولذا لو رأی الإنسان شـبحاً من البعید وتردّد فی أنّه زید أو عمرو بل إنسان أو غیره لا یخرجه هـذا التردّد عن الجزئیّـة» «۱». أقول: الإنصـاف فی المقـام هو وجه ثـالث، وهو أن یکون الموضوع له کلّیاً فی جمیع الموارد لکن مع قیـد الوحـدة ففی «جـاءنی رجـل من أقصـی المدینـة» أیضاً یکون الموضوع له کلّیاً لکنّه ینطبق علی فرد خاصّ وتسـتفاد الجزئیّـة من تطـبیق الکلّی علی الفرد کمـا فی «زیـد إنسـان» ویکون من بـاب تعـدّد الـدالّ والمـدلول، أی اسـتفیدت الوحـدة والجزئیّة من التنوین، واسـتفیدت الطبیعة من اسم الجنس الداخل علیه التنوین لا أن تکون الجزئیّة جزءً للموضوع له وإلّا انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۳ یستلزم تغییر الموضوع له فی الاستعمالات المختلفة والجمل المستعمل فیها النکرة وهو بعید جدّاً. وأمّا ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی کون النکرة بمعنی الفرد المردّد فغیر وارد، لأنّا نسأل ما هو مقصود المولی فی مثال «جئنی بهذا أو هذا»؟ فأمّا أن یکـون المقصـود الجزئی الحقیقی المعلوم فی علم اللّه تعـالی ومـا أظنّ أحـداً یقول به، أو یکون المقصود هو مفهوم أحـدهما وهو خلاف الظاهر لأنّه یسـتلزم تبـدیل «هـذا أو هـذا» إلی کلّی جامع بینهما، فیتعیّن أن یکون المقصود فی هذا المثال الفرد المردّد، فلیکن کـذلک ما هو بمنزلته وهو مثل «جئنی برجل» فإنّه بمنزلـة أن یقال: جئنی بهذا الرجل أو ذاک أو ذاک إلی آخر الأفراد. إن قلت (کما

قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله): أنّ لفظ «رجل» يصدق على كلّ من جىء به من الأفراد بخلاف الفرد المردّد (وهو مفهوم هذا أو غيره) لأنّه لا ـ يكاد يكون واحد من الأفراد هذا أو غيره ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره. قلنا: يكفى فى صدق مفهوم الفرد المردّد (هذا أو غيره) صدق أحد جانبيه، لأنّ العطف فيه يكون بكلمة «أو» لا الواو، ولا إشكال فى أنّ مقتضى طبيعة مفهوم «هذا أو غيره» (لمكان كلمة «أو») الصدق على كلّ واحد من الطرفين كما لا ـ يخفى. نعم، يرد على الفرد المردّد إشكال آخر، وهو أنّ المتكلّم إنّما يقصده فيما إذا كانت الأفراد قابلة للاحصاء وإلّا فلا يمكن أن يكون مقصوداً بل لابدّ حينئذٍ من تصوّر كلّى جامع يكون عنواناً ومرآةً للأفراد إجمالًا، وهذا الكلّى لا يمكن أن يكون الفرد المردّد لأنّه بمنزلة «هذا أو هذا» فيحتاج فيه إلى تصوّر جميع الافراد تفصيلًا لمكان كلمة «أو» وهو لا يمكن فى مثل «جئنى برجل» الذى لا يحصى عدد الأفراد فيه. فإنّ هذا هو النكتة الأصليّة فى الأشكال على الفرد المردّد لا ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم انطباقه على الخارج. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموضوع له فى النكرة مطلقاً هو الكلّى المقيّد بقيد الوحدة، وأمّا هل هو قابل لأن يكون مصبّاً للإطلاق والتقييد أو لا؟ فالظاهر أنّه لا ينبغى الإشكال فى كونه كذلك، فإذا إجتمعت فيها مقدّمات الحكمة دلّ على الشياع والسريان كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

المقام الثانى: فى أنّ استعمال المطلق فى المقيّد حقيقة أو مجاز؟

والأقوال فيه ثلاثة: الأوّل: ما حكى عن سلطان العلماء ومن تبعه من أنّ استعمال المطلق فى المقيّد حقيقة مطلقاً. الثانى: هو المجاز مطلقاً. والثالث: التفصيل بين التقييد بالمتّصل والتقييد بالمنفصل، فحقيقة فى الأوّل دون الثانى. والتحقيق فى المقام يستدعى ذكر مقدّمة وهى: أنّ للمطلق معنيين: أحدهما: المطلق قبل إجراء مقدّمات الحكمة الذى نعبّر عنه بمصبّ الإطلاق والتقييد وهو المفهوم اللّابشرط. ثانيهما: المطلق بعد إجراء مقدّمات الحكمة وهو الشائع فى جنسه والسارى فى أفراده، ولا ريب أنّ محلّ البحث فى المقام هو المعنى الأوّل لا الثانى، لأنّ فى المعنى الثانى فرض عدم القيد الذى هو إحدى مقدّمات الحكمة فلا معنى حينئذٍ لأن نبحث فى أنّ استعماله فى المقيّد هل هو حقيقة أو مجاز؟ ومن هنا يعلم أنّ من أخذ معنى الشيوع والسريان فى مفهوم المطلق يحتاج إمّا إلى إجراء مقدّمات الحكمة أو إلى الالتزام بأخذ السريان فى مفهوم المطلق بحسب الوضع كما نسب إلى القدماء من الاصوليين، وإلّا فقبل جريان المقدّمات ومن دون أخذ السريان فى ذات المطلق ووضعه له لا يدلّ على الشيوع والسريان بل أنّه حينئذٍ كما يمكن أن يكون مصبّاً للإطلاق، فيدلّ على الشيوع، كذلك يمكن أن يكون مصبّاً للتقييد فلا يدلّ على الشيوع. وكيف كان، هل استعمال المطلق فى المقيّد حقيقة أو مجاز؟ الحقّ التفصيل بين ثلاث حالات وكونه حقيقة فى حالتين منها ومجازاً فى حالة اخرى. الاولى: ما إذا كان استعماله فى المقيّد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول بأن يراد أصل الطبيعة من المطلق ويراد القيد من قرينة حاليّة أو مقاليّة، كقوله: «اعتق رقبة مؤمنة» فإنّ الذوق السليم يقضى بأنّ لفظ المطلق وهو «رقبة» فى المثال يدلّ على نفس الطبيعة وهو الماهيّة اللّابشرط، ولفظ «مؤمنة» يدلّ على القيد لا أنّ الرقبة استعملت فى المقيّد وكانت المؤمنة قرينة على ذلك، وعليه يكون الاستعمال حقيقة. الثانية: أن يكون من قبيل التطبيق نحو «جاءنى رجلٌ» فإنّ المراد فيه رجل خاصّ وفرد انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۵ معيّن منه، وفى هذه الصورة أيضاً يكون الاستعمال حقيقة لأنّ الرجل استعمل فى معناه الحقيقى وهو الماهيّة اللّابشرط، لكنّه إنطبق على فرد واحد ومصداق واحد وهو لا يوجب المجازيّة بلا إشكال. الثالثة: استعمال المطلق فى المقيّد بأن اريد القيد من نفس المطلق لا من دالّ آخر كما إذا اريد «الرقبة المؤمنة» من لفظ الرقبة فلا إشكال فى كونه مجازاً فى هذه الصورة من غير فرق فى ذلك بين المختار وهو وضع المطلق للماهيّة اللّابشرط وبين مسلك مشهور القدماء كما لا يخفى. ومن هنا ظهر أنّ القول المنسوب إلى القدماء يستلزم المجازيّة مطلقاً (إلّا فى الصورة الثانية) لأنّ استعمال المطلق فى المقيّد حينئذٍ يكون نظير استعمال العام وإرادة الخاصّ، حيث إن الرقبة مثلًا بناءً على هذا المسلك يكون بمنزلة «أى رقبة» فاستعمالها فى خصوص المؤمنة بمنزلة استعمال العلماء مثلًا فى خصوص زيد.

المقام الثالث: فی دلالهٔ المطلق علی الشمول والسریان وبیان مقدّمات الحکمهٔ

اشارهٔ

نسب إلی مشهور القدماء أنّ دلالته علیه بمقتضی الوضع، فوضع لفظ الإنسان مثلًا للشمول والسریان فی أفراده، لکن ذهب سلطان العلماء رحمه الله إلی أنّه ناشٍ من مقدّمات الحکمهٔ وتبعه مشهور المتأخّرین. وحاصل ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام عدم صحّهٔ النسبهٔ المذکورهٔ إلی المشهور بل أنّهم أیضاً کانوا یستفیدون الشیاع من مقدّمات الحکمهٔ، ولعلّ وجه هذه النسبهٔ ملاحظهٔ تمسّکهم بالإطلاقات مع قطع النظر عن إحراز کون المتکلّم فی مقام البیان بینما الوجه فی تمسّکهم هذا أنّ الأصل عندهم فیما إذا شکّ فی أنّ المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد أو لا- کونه بصدد بیان تمام المراد، فإنّهم لم یعتبروا هذه المقدّمهٔ اعتماداً علی هذا الأصل. أقول: ویشهد لصحّهٔ هذه النسبهٔ أمران: أحدهما: ما جاء فی تعریفهم للمطلق بأنّه ما دلّ علی الشیاع بنفسه، فالظاهر من کلمهٔ «ما دلّ» أنّ الدالّ علی الشیاع هو اللفظ کما لا- یخفی. ثانیهما: ما نسب إلیهم من أنّ المطلق مجاز فیما إذا استعمل فی المقیّد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۶ وکیف کان، فالإنصاف فی المسألهٔ بطلان ما نسب إلیهم وأنّ الصحیح کون الشیاع مستفاداً من مقدّمات الحکمهٔ وذلک لوجهین: أحدهما: التبادر فإنّ المتبادر من إطلاق اسم الجنس مثل لفظ الإنسان مثلًا صرف الطبیعهٔ مجرّدهٔ عن سریانها فی أفرادها، وکذلک فی النکرهٔ کقولک «رأیت إنساناً». ثانیهما: أنّ الوضع یستلزم المجاز فیما إذا استعمل المطلق فی المقیّد نحو «جئنی برجل عالم» مع أنّه خلاف الوجدان. وأمّا «مقدّمات الحکمهٔ فما هی؟» فاختلفت کلمات الأصحاب فی تعدادها فقیل أنّها أربعهٔ: أحدها: کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد ثانیها: عدم بیان القید، ثالثها: عدم الانصراف، رابعها: عدم وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب. والمحقّق الخراسانی رحمه الله جعلها ثلاث مقدّمات بادغام المقدّمهٔ الثالثهٔ فی الثانیهٔ. بقوله: «ثانیها انتفاء ما یوجب التعیین» فإنّ الانصراف أیضاً ممّا یوجب التعیین کالقید کما لا یخفی. وحذف المحقّق النائینی رحمه الله المقدّمهٔ الأخیرهٔ (وهی عدم وجود القدر المتیقّن) فالمقبول من المقدّمات الأربعهٔ عنده اثنتان: إحدیهما: کون المتکلّم فی مقام البیان، ثانیهما: انتفاء ما یوجب التعیین، لکنّه أضاف إلیهما مقدّمهٔ اخری وهی أن یکون متعلّق الحکم أو موضوعه قابلًا للتقیید، وهو ناظر فیها إلی التقسیمات اللاحقهٔ عن الأمر کانقسام الواجب إلی ما یقصد به امتثال أمره وما یقصد فیه ذلک وإنقسام المکلّف إلی العالم والجاهل بالحکم، فحیث إنّه لا یمکن مثلًا تقیید متعلّق الأمر بقصد الأمر علی رأیه لما هو معروف من إشکال الدور لا یمکن الأخذ بإطلاقه أیضاً. وهنا مذهب آخر یستفاد من کلمات شیخنا الحائری فی الدرر وهو حذف المقدّمهٔ الاولی أیضاً، فاللازم البحث عن کلّ واحد من هذه المقدّمات الخمسهٔ حتّی یعلم ما یصحّ اعتباره وما لا یصحّ. فنقول: أمّا المقدّمهٔ الاولی: فهی لازمهٔ بالوجدان حیث إن الوجدان أقوی شاهد علی عدم صحّهٔ الأخذ بإطلاق کلام المولی إذا لم یکن فی مقام بیان تمام المراد، فإذا قال مثلًا، «اشتر لی ثوباً» أو «اشتر أثاثاً للبیت» فلا یصحّ للعبد أن یشتری من السوق لباساً أو أثاثاً أیّاماً کان ویتمسّک عند الاحتجاج بإطلاق کلامه، نعم إذا شکّ فی أنّ المتکلّم هل کان فی مقام بیان تمام انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۷ المراد أو لا-؟ فإنّ الأصل هو کونه بصدد بیان تمام المراد کما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله وغیره، فیکون کونه فی مقام الإجمال والإهمال أمراً استثنائیاً خلاف الأصل. لکن شیخنا الحائری رحمه الله خالف فی ذلک فی درره (بعد قبوله فی صدر کلامه) وإلیک نصّ بیانه: «أنّ المهملهٔ مردّدهٔ بین المطلق والمقیّد ولا ثالث، ولا إشکال أنّه لو کان المراد المقیّد یکون الإرادهٔ متعلّقهٔ به بالأصالهٔ وإنّما ینسب إلی الطبیعهٔ بالتبع لمکان الاتّحاد، فنقول: لو قال القائل «جئنی بالرجل» أو «برجل» یکون ظاهراً فی أنّ الإرادهٔ أوّلًا وبالذات متعلّقهٔ بالطبیعهٔ لا- أنّ المراد هو المقیّد ثمّ أضاف إرادته إلی الطبیعهٔ لمکان الاتّحاد، وبعد تسلیم هذا الظهور تسری الإرادهٔ إلی تمام الأفراد وهذا معنی الإطلاق» «۱». أقول: توضیح کلامه: أنّ الطبیعهٔ المهملهٔ لا تخلو فی الواقع من حالتین، فإمّا هی مطلقهٔ، أو مقیّدهٔ لعدم الإهمال فی مقام الثبوت، فإن کان المراد فی الواقع مطلقاً فهو المطلوب،

وإن كان مقيّداً فيستلزم كون تعلّق الحكم والإردة بالمطلق تبعيّاً مع أنّ المولى إذا قال: «اعتق رقبة» ولم يقيّده بقيد المؤمنة فإنّ ظاهره أنّ الإرادة تعلّقت بطبيعة الرقبة استقلالًا، وهذا الظهور يسرى إلى تمام الأفراد، وهذا هو معنى الإطلاق. لكن يرد عليه أمران: الأوّل: (وهو العمدة)، أنّ حديث الأصالة والتبعيّة فى الإرادة يتصوّر فى لوازم الماهيّة كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة فإنّه إذا تعلّقت الإرادة بالأربعة تتعلّق بالزوجيّة تبعاً، ولا يتصوّر فى ما نحن فيه حيث إن طبيعة الرقبة المهملة فى المقام متّحدة مع الرقبة المقيّدة بقيد المؤمنة فى الخارج فليست إحديهما لازمة لُلاخرى كما لا يخفى. الثانى: ما مرّ من أنّه خلاف الوجدان، فلا يأخذ عبد بإطلاق كلام مولاه إذا لم يكن فى مقام البيان. أمّا المقدّمة الثانية: (وهى عدم بيان القيد) فإنّ لزومها من الواضحات حيث إن المفروض فى جواز التمسّك بالإطلاق وعدمه عدم وجود قيد بالنسبة إلى الجهة التى نحاول التمسّك بإطلاق الكلام فيها، ولذلك لم يتكلّم حولها فى عباراتهم ولم ينكر اعتبارها أحد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۸ أمّا المقدّمة الثالثة: (وهى وجود القابلية للإطلاق والتقييد التى أفادها المحقّق النائينى رحمه الله) فيرد عليها أوّلًا: أنّها ترجع إلى المقدّمة الاولى لأنّ من لم يقدر على التقييد لم يكن فى مقام البيان، ولا فرق فى عدم جواز التمسّك بالإطلاق بين أن يكون عدم كون المتكلّم فى مقام البيان ناشئاً من عدم حضور وقت البيان أو من استلزامه أمراً محالًا كالدور. ثانياً: قد مرّ فى البحث عن التوصّلى والتعبّدى من أنّ التقسيمات اللاحقة تكون كالتقسيمات السابقة لأنّها وإن كان وجودها لاحقاً عن وجود المتعلّق إلّاأنّه يمكن تصوّرها سابقاً وأخذها فى المتعلّق فنقول: «صلّ مع قصد أمرها» وتمام الكلام فى محلّه. فظهر أنّ المقدّمة الثالثة على حدّها ليست مقدّمة بل إنّها ترجع حقيقة إلى المقدّمة الاولى، نعم ينبغى التنبيه بها والتوجّه إليها على فرض وجود مصداق لها. أمّا المقدّمة الرابعة: (وهى عدم الانصراف) فنقول فى توضيحها: أنّ الانصراف هو أن توجد من ناحية كثرة الاستعمال بين لفظ ومعنى علاقة فى الأذهان بحيث توجب انسباق ذلك المعنى من اللفظ حين إطلاقه، وليس المراد منه صيرورة اللفظ حقيقة ثانويّة فى ذلك المعنى، وهو نظير انصراف كلمة «أهل العلم» فى يومنها هذا إلى العالم الدينى مع أنّ غيره أيضاً من أهل العلم. وهو على خمسة أنواع: أحدها: الانصراف البدوى وهو يزول بالتأمّل، مثل أن يقال: «من المفطّرات الأكل والشرب» الذى ينصرف إلى الأغذيّة والمشروبات المتعارفة، لكنّه بدوى لا اعتبار به، ولذا أفتى الأصحاب بحصول الإفطار بالمأكولات غير المتعارفة كأوراق الأشجار. ثانيها: الانصراف الذى منشأه كثرة الاستعمال وهو لا يزول بالتأمّل كالمثال المتقدّم وهو أهل العلم الذى ينصرف إلى العالم الدينى لكثرة استعماله فيه. ثالثها: الانصراف إلى الفرد الأكمل من أفراد الماهيّة المشكّكة نحو ما مرّ فى البحث عن مفهوم الشرط من انصراف العلّية المستفادة من أداة الشرط إلى العلّية المنحصرة لكونها أكمل أفراد العلّية، ولكن هذا الانصراف غير ثابت بل حيث إن الفرد الأكمل يكون نادراً لا ينصرف إليه اللفظ قطعاً. رابعها: الانصراف إلى القدر المتيقّن وهذا أيضاً غير ثابت. خامسها: الانصراف الحاصل من كثرة الاستعمال حيث يكون المعنى السابق مهجوراً انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۸۹ وصار اللفظ حقيقة فى المنصرف إليه. هذا- والإنصاف أنّ الانصراف ينقسم فى الواقع إلى قسمين بدوى وثابت مستمرّ، والانصراف البدوى هو ما يزول بالتأمّل، والثابت ما لا يزول به وأمّا هذه الأقسام الخمسة فالخامس منها خارج عن ما نحن فيه لصيرورة اللفظ فيه حقيقة فى المعنى الجديد، وأمّا الباقى ففى الحقيقة بيان لمنشأ الانصراف. إذا عرفت هذا فنقول: والذى عدّ من مقدّمات الحكمة هو عدم الانصراف بالمعنى الثانى، أى عدم الانصراف الثابت، لكنّ الحقّ أنّ هذه المقدّمة أيضاً ترجع حقيقة إلى المقدّمة الثانية، وهى انتفاء ما يوجب التعيين حيث إن الانصراف هو ممّا يوجب تعيين المعنى كما لا يخفى. أمّا المقدّمة الخامسة: (وهى انتفاء القد المتيقّن فى مقام التخاطب) فحاصل بيان المحقّق الخراسانى رحمه الله فيها: أنّه إذا كان المتيقّن تمام مراد المولى وهو لم يذكر القيد اعتماداً على ذلك المتيقّن لم يخلُ بغرضه. والتحقيق فى المسألة: أنّ القدر المتيقّن على قسمين: تارةً يكون المتيقّن متيقّناً بحسب مقام التخاطب، واخرى بحسب الخارج، فالقسم الأوّل مثل أن يسأل العبد من مولاه: «هل أكرم النحويين؟» وأجاب المولى بقوله: «أكرم العالم» فلا ريب فى أنّ النحويين بقرينة ذلك السؤال هو القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، بينما القدر المتيقّن بحسب الخارج هو الفقهاء والمجتهدين مثلًا للقطع بوجود الملاك فيهم، فالميزان فى القدر المتيقّن بحسب مقام التخاطب هو وجود سؤال أو قرينة يكون بمنزلة شأن نزول كلام

المولى، والميزان في القدر المتيقّن بحسب الخارج القطع بوجود الملاك. وكيف كان، فإنّ المختار في المقام هو عدم اعتبار هذه المقدّمة كما صرّح به جماعة من الأعلام أيضاً. ويدلّ عليه وجوه ثلاثة: أحدها: استلزامها عدم إمكان التمسّك بكثير من الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة مع أنّ السيرة العمليّة للفقهاء والمتشرّعين قامت على خلافه فإنّهم لا يعتنون بشأن نزول الآيات ومورد السؤال في الرّوايات إذا كان الجواب مطلقاً. ثانيها: أنّ وجود القدر المتيقّن ليس من قبيل القيود الإحترازيّة التي يأخذها المتكلّم في كلامه ويكون لها لسان إثبات ولسان نفي، إثبات الحكم لنفسها ونفي الحكم عن غيرها، بل انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۰ غاية ما يستفاد من وجوده ثبوت الحكم بالنسبة إلى نفسه، وأمّا عدم ثبوته بالنسبة إلى غيره فهو ساكت عنه وغير مفيد له، وحينئذٍ لا مانع من التمسّك بالإطلاق وإسراء الحكم إلى ذلك الغير، وإلّا يلزم إهمال المولى بالنسبة إلى غير القدر المتيقّن وسكوته عن بيان حكمه، مع أنّ المفروض أنّه في مقام بيان تمام المراد. ثالثها: أنّه لو كان المتيقّن مزاحماً للأخذ بالإطلاق فما هو الفرق بين المتيقّن بحسب التخاطب والمتيقّن بحسب الخارج؟ مع أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في مقام إثبات اعتبار هذه المقدّمة (وهو أنّ المولى لم يخلّ بغرضه إذا لم يبيّن القيد اعتماداً على القدر المتيقّن) جارٍ في القسم الثاني أيضاً وهو يستلزم عدم جواز التمسّك بالإطلاق في ما إذا وجد في البين قدر متيقّن بحسب الخارج أيضاً مع أنّ هذا ممّا لا يلتزم به الخصم. إلى هنا ثبت أنّ المعتبر في الأخذ بالإطلاق بين المقدّمات الخمسة مقدّمتان: إحديهما: كون المتكلّم في مقام البيان، وثانيهما: انتفاء ما يوجب التعيين. تنبيهات

الأوّل: في نتيجة مقدّمات الحكمة؟

ذهب المشهور إلى أنّ نتيجتها السريان والشمول فكأنّ المولى أطلق كلامه بعد أن لاحظ القيود إجمالًا، ويسمّى هذا الإطلاق بالإطلاق اللحاظي، وسيأتي الفرق بينه وبين العموم إن شاء اللَّه تعالى. لكن خالف في ذلك بعض الأعاظم وقال: «لا يستفاد السريان من المطلق ولو بعد جريان مقدّمات الحكمة، بل الإطلاق ليس إلّاالإرسال عن القيد وعدم دخالة القيد وهو غير السريان والشيوع» وقال في موضع آخر من كلماته: «هذا كلّه على المختار في باب الإطلاق من عدم كون الطبيعة مرآة للأفراد ولا وسيلة إلى لحاظ الخصوصيّات وحالاتها وعوارضها» «۱»، وقد اعتمد على هذا المبنى وبنى عليه في مسائل عديدة، منها مبحث الترتّب المتقدّم ذكره. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۱ أقول: إنّا نسأل: هل المولى الذي يكون في مقام البيان ويجعل مفهوم المطلق متعلّق حكمه، يلاحظ ويتصوّر الحالات والعوارض الفرديّة وينظر إليها أو لا؟ فإن قلتم أنّه لم يلاحظها ولو إجمالًا، قلنا: بأنّ هذا خلاف معنى الإطلاق وهو عدم دخالة القيد ومخالف لكون المولى في مقام البيان حيث إن عدم جعل القيد دخيلًا مع كونه في مقام البيان معناه أنّه نظر إلى القيود ولو إجمالًا فلم يرها دخيلة في مقصوده وقال «اعتق الرقبة» مثلًا، وإن قلتم أنّه نظر إليها ولاحظها ثمّ حكم بعدم دخالتها فليس هذا إلّاالسريان وأنّ المطلق شامل لجميع الأفراد بعد إجراء مقدّمات الحكمة. والحاصل أنّ كون المطلق تمام المطلوب لا يمكن إلّابعد لحاظ سائر القيود ولو إجمالًا ونفي دخالتها فإنّ هذا هو المفهوم من لفظ تمام المراد فإنّ مفهومه أنّ المطلوب هو هذا لا غير، وهذا أمر ظاهر.

الثاني: ما الفرق بين العام والمطلق؟

(لا سيّما على المختار من أنّ المطلق أيضاً يدلّ على الشمول بدليّاً كان أو استغراقياً). إنّ الشمول في المطلق يستفاد من مقدّمات الحكمة بينما في العام يستفاد من وضع اللفظ، ولا يخفى أنّ هذا الفرق مبنيّ على المختار وهو دلالة المطلق أيضاً على الشمول، وإلّا فإن قلنا بدلالته على الطبيعة المرسلة فقط فالفرق أوضح، حيث إن العام يدلّ على الشمول وهو لا يدلّ عليه. نعم، يبقى الكلام في ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله وجماعة من أنّ استفادة العموم من العام أيضاً يتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة في مدخوله فحينئذٍ يشكل الفرق بينهما.

الثالث: فيما إذا شكّ في أنّ المولى هل هو في مقام البيان أو لا؟

فما هو مقتضى الأصل والقاعدة الأوّليّة؟ نقول: إنّ مقتضى الأصل اللفظى العقلائى كونه فى مقام البيان ويؤيّده السيرة المستمرّة للفقهاء والمجتهدين فى التمسّك بالإطلاقات والعمومات مطلقاً إلّافيما إذا أحرز كونه فى مقام الإجمال والإهمال فإنّهم مع فقد هذا الإحراز يأخذون بالإطلاق كما تشهد به سيرتهم العمليّة فى أبواب الفقه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۲ ثمّ ليعلم أنّه قد يكون المولى فى مقام البيان من جهة ولا يكون فى مقام البيان من جهة اخرى، كما إذا سئل السائل مثلًا عن الإمام عليه السلام ب «أنّ لى أربعين شاة هل فيها زكاة؟» فأجاب: «فى أربعين شاة زكاة» فإنّه عليه السلام فى هذا البيان إنّما يكون فى مقام بيان أصل النصاب فقط وليس فى مقام بيان مقدار الزّكاة كما لا يخفى، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه من هذه الجهة، ومن هنا يظهر أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان.

الرابع: فى أنّ المراد من عدم البيان فى ما نحن فيه هو عدم البيان فى زمان التخاطب لا عدم البيان إلى الأبد

فإذا كتب المولى مثلًا فى رسالة إلى العبد: «اشتر لى قرآناً وأرسله إلىّ» وأطلقها ولم يبيّن خصوصيّة للقرآن، فلا ينتظر العبد إرسال رسالة اخرى يبيّن فيها دخالة قيد خاصّ أو عدمها، بل يأخذ بإطلاقها، وكذلك إذا صدرت منه هذه الجملة فى مجلس من دون أن يبيّن فى ذلك المجلس وذلك المقام- وهو مقام التخاطب- قيداً خاصّاً. إن قلت: لو ظفرنا بعد ذلك بالقيد كما إذا صدر المطلق من جانب الرسول صلى الله عليه و آله (مثلًا) والقيد من أحد الأئمّة عليهم السلام فهل يستكشف منه عدم كونه صلى الله عليه و آله، فى مقام البيان وإنّا قد أخطأنا، أو نلتزم بأنّه صلى الله عليه و آله أخّر البيان عن وقت الحاجة، أو لا هذا ولا ذاك بل نقول إنّما كان فى مقام بيان الحكم الظاهرى، وبيّن الإمام عليه السلام القيد بعنوان الحكم الواقعى والتصرّف فى الإرادة الجدّية فقط؟ قلنا: الصحيح هو الوجه الثالث لما مرّ فى مبحث العام والخاصّ من أنّ مقتضى مصلحة تدريجيّة الأحكام كون العمومات من قبيل ضرب القانون ووضع القاعدة، ليعمل بها حتّى يرد المخصّص.

الخامس: فى اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة

قد تكون نتيجتها الشمول البدلى، فمفادها حينئذٍ مفاد كلمة أى، نحو «جئنى برجل» فإنّ معناه «جئنى بأى رجل» وقد تكون الشمول الاستغراقى نحو «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وهو الغالب فى الأحكام الوضعيّة نظير «الماء إذا بلغ قدر كرّ فلم ينجّسه شىء» و «الأرض يطهّر بعضها بعضاً». وأمّا العموم المجموعى، فالظاهر أنّه لا يمكن استفادته إلّاإذا قامت قرينة على إرادة المجموع من حيث المجموع. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۳ ثمّ إنّه ربّما يتوهّم أنّه قد يكون المستفاد من مقدّمات الحكمة الفرد بدلًا عن الشمول والسريان، وهذا مثل ما مرّ فى أبواب الأوامر من أنّ مقتضى إطلاق الأمر الوجوب النفسى التعيينى العينى. أقول: لكن الحقّ أنّ كلّ واحد منها مدلول التزامى للأمثلة المذكورة، أى أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة والمدلول المطابقى لها حقيقة فى مثال «صلّ صلاة الظهر يوم الجمعة» مثلًا شمول الوجوب لحالتى إتيان صلاة الجمعة وعدمه، ولازمه الوجوب التعيينى كما يظهر بالتأمّل، وهكذا بالنسبة إلى الوجوب النفسى والوجوب العينى، ففى كلّ منهما يكون الإطلاق كسائر المقامات، وإنّما تكون النفسية والعينية من لوازمه لا أنّهما مدلولان مطابقيان للإطلاق.

المقام الرابع: فيما إذا ورد مطلق ومقيّد

اشارة

وفيه ثلاث حالات: الاولى: أن يكون الدليلان مختلفين فى النفى والإثبات، نحو «اعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا شكّ فى لزوم

التقييد فيها لأنّ المطلق ليس ظهوره فى الإطلاق أقوى من ظهورالعام فى العموم، فكما أنّ العام يخصّص الدليل الخاصّ بلا إشكال، كذلك المطلق يقيّد بالدليل المقيّد، بل التقييد هنا أولى من التخصيص هناك لأنّ ظهور المطلق فى الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمة، وأمّا الظهور فى العام فهو مستفاد من الوضع، ولا إشكال فى أنّ رفع اليد عن الظهور الإطلاقى أخفّ وأسهل من رفع اليد عن الظهور الوضعى. أضف إلى ذلك ما مرّ فى العام والخاصّ من أنّ ورود الخاصّ بعد العام يعدّ نحو تناقض عند العرف بخلاف المقيّد، فإنّ العرف لا يرى تناقضاً بين «اعتق رقبة» مثلًا و «لا تعتق الرقبة الكافرة» كما لا يخفى. الثانية: أن يكونا مثبتين أو منفيين مع عدم إحراز وحدة الحكم فيهما فيكون الظاهر حينئذٍ التعدّد إمّا لأجل تعدّد الشرط مثلًا نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة» أو لعدم المنافاة بين الحكمين نحو «أكرم العالم» و «أكرم العالم الهاشمى»، وفى هذه الصورة أيضاً لا إشكال فى عدم التقييد. الثالثة: نفس الحالة الثانية مع إحراز وحدة الحكم نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۴ ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» أو «صلّ صلاة الظهر» و «صلّ صلاة الظهر إخفاتاً»، والمشهور فى هذه الحالة التقييد كما عليه سيرة الفقهاء فى الفقه، واستدلّ له بثلاثة وجوه: الأوّل: أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهو فى المقام يحصل بالتقييد. لكن يرد عليه: أنّه لا دليل لنا على ثبوت هذه القاعدة فى جميع الموارد فليس الجمع أولى من الطرح حتّى فيما إذا كان الجمع جمعاً تبرئياً غير عرفى، بل الأولويّة ثابتة فى باب تزاحم الملاكات، فإذا ثبت هناك ملاكان لحكمين فمهما أمكن الجمع بين هاتين المصلحتين كان أولى. الثانى: أنّ الدليل المقيّد وارد على الدليل المطلق ورافع لموضوعه، وذلك لأنّ إحدى مقدّمات الحكمة فى المطلق هى عدم البيان، والمقيّد يكون بياناً. لكنّه أيضاً ممنوع لمامرّ سابقاً من أنّ المراد من عدم البيان فى مقدّمات الحكمة هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا عدم البيان إلى الأبد، وإلّا يلزم الخروج عن فرض المسألة حيث إن المفروض فى المقام ما إذا ورد مطلق ومقيّد، أى بعد أن تمّ الإطلاق فى دليل المطلق، وهذا يتمّ بعد تمام مقدّمات الحكمة التى منها عدم بيان القيد فى مقام التخاطب. الثالث: (وهو الصحيح فى المقام) أن نقول: بأنّ الجمع هنا جمع دلالى عرفى، وبيانه: أنّ هنا ظهورات ثلاثة متعارضة ظهورين فى جانب المطلق وظهوراً فى جانب المقيّد، أمّا الظهوران فى جانب المطلق فأحدهما: ظهوره فى كون المولى فى مقام البيان، والثانى: ظهوره فى تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعماليّة، وأمّا الظهور فى جانب المقيّد فهو ظهوره فى كون المطلوب مقيّداً، فيدور الأمر حينئذٍ بين التصرّف فى أحد الظهورين فى جانب المطلق وبين التصرّف فى ظهور المقيّد وحمله على الاستحباب مثلًا، والإنصاف أنّ ظهور المقيّد أقوى منهما، فلا بدّ أن نرفع اليد من الظهور الأوّل فى المطلق ونحكم بأنّ المولى لم يكن فى مقام البيان، وحينئذٍ لا تصل النوبة إلى الظهور الثانى كما لا يخفى، أو نرفع اليد من الظهور الثانى ونحكم بعدم جدّية الإرادة فى غير المقيّد. نعم، هذا إذا كان المورد من الواجبات، وأمّا إذا كان من المستحبّات فسيأتى حكمه إن شاء اللَّه تعالى من أنّها محمولة على مراتب الفضل. هذا تمام الكلام فى الصور المتصوّرة بعد ورود المطلق والمقيّد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۵ تنبيهات التنبيه الأوّل: أنّه من أين ثبت صغرى الكبرى المذكورة فى الصورة الثانية؟ والثالثة أى من أين يحرز وحدة الحكم وتعدّده؟ فنقول: يمكن استفادة الوحدة من عدّة قرائن: منها: أن تكون الحكمين معلّقين على شرط واحد، نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة». ومنها: الإجماع كما أنّه ثابت فى مثال صلاة الظهر المتقدّم. ومنها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وهو مبنى على امور ثلاثة نذكرها ملخّصاً: الأوّل: أن يكون الحكم فى كلّ من المطلق والمقيّد مرسلًا أو معلّقاً على شىء واحد. الثانى: أن يكون كلّ من التكليفين إلزامياً وإلّا لم يكن موجب لرفع اليد عن إطلاق المطلق بحمله على المقيّد منهما، والوجه فى ذلك هو أنّه إذا كان الحكم المتعلّق بالمقيّد غير إلزامى جاز مخالفته فلا يكون منافاة حينئذٍ بينه وبين إطلاق متعلّق الحكم الآخر. الثالث: أن يكون متعلّق كلّ من الخطابين صرف الوجود الذى ينطبق قهراً على أوّل وجود ناقض للعدم «۱». وحاصل الكلام فى الأمر الثالث أنّه إذا كان مطلوب المولى صرف الوجود للرقبة مثلًا أى رقبة كانت، ثمّ كان مطلوبه أيضاً الرقبة المؤمنة، فلا مناصّ حينئذٍ من التقييد كما هو ظاهر. التنبيه الثانى: (وهو كثير الابتلاء فى الفقه) فى أنّ المشهور أنّ المطلق الوارد فى المستحبّات لا يحمل على المقيّد بل الدليل المقيّد يحمل على سلسلة مراتب المحبوبيّة وتعدّد المطلوب، نحو ما إذا ورد مثلًا

دليل على استحباب قراءة القرآن مطلقاً، وورد دليل آخر على استحباب قراءته مع الطهارة، ودليل ثالث على استحباب قراءته بالترتيل أو مستقبل القبلة، أو ورد فى باب صلاة الليل روايات تدلّ على استحبابها ووردت أيضاً رواية تأمر بإتيانها فى الثلث الآخر من الليل، ورواية اخرى تأمر بالقنوت فى صلاة الوتر أوّلًا وبالدعاء لأربعين مؤمناً ثانياً وبالاستغفار سبعين مرّة وطلب العفو ثلاثمائة مرّة ثالثاً، ونحوه أيضاً أنّه وردت روايات تدلّ على استحباب زيارة الحسين عليه السلام ثمّ وردت روايات تدلّ على إستحبابها فى خصوص ليلة انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۶ الجمعة أو يوم عرفة، إلى غير ذلك من المطلقات والمقيّدات التى وردت فى أبواب المستحبّات فإنّ المشهور كما مرّ حملها على تعدّد المطلوب وبيان سلسلة مراتب المطلوبيّة والفضل، إلّاإذا قام دليل خاصّ على التقييد، فالقاعدة الأوّليّة والأصل الأوّلى عندهم فى المستحبّات عدم التقييد. واستدلّ عليه أوّلًا: بما أشار إليه فى الكفاية بقوله: «أو أنّه كان بملاحظة التسامح فى أدلّة المستحبّات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجىء دليل المقيّد وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها». إلّا أنّ الإنصاف أنّه غير تامّ، لأنّ التسامح فى أدلّة السنن ليس إلّاعبارة عن العمل بأخبار من بلغ فى المستحبّات ولا إشكال فى أنّها ناظرة إلى ضعف السند على القول به لا الدلالة (كما يأتى فى محلّه) والمقام فى ما نحن فيه مقام الدلالة كما لا يخفى. وثانياً: (وهو الحقّ الصحيح) ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، وحاصله مع توضيح منّا: أنّ الغالب فى باب المستحبّات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبيّة لا لأجل الإحتراز والدخول فى أصل المطلوبيّة كى يحمل المطلق على المقيّد، وهذه الغلبة توجب ظهور الأوامر فيها فى تعدّد المطلوب وتفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيّة والفضل. وأورد عليه فى المحاضرات بأنّ «مجرّد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أنّ دليل المقيّد قرينة عرفيّة على تعيين المراد من المطلق، ضرورة أنّ الغلبة ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيّد فى ذلك» «۱». لكنّه يردّ: بأنّ الغلبة على قسمين: تارةً يكون المقصود منها ما يقابل الشاذّ والنادر، واخرى ما يقابل الأغلب فإن كانت من قبيل الثانى (كما هى كذلك فى باب صيغة الأمر) فلا تمنع عن الظهور فإنّ غلبة استعمال صيغة الأمر فى الندب مثلًا لا تمنع عن ظهورها فى الوجوب، وإن كانت من قبيل الأوّل كما فى المقام (حيث إن ورود القيد لأجل الإحتراز والتقييد فى باب المستحبّات يكون شاذّاً بالنسبة إلى تعدّد المطلوب) فلا إشكال فى منعها حينئذٍ عن ظهور دليل القيد فى التقييد، وبالجملة أنّ غلبة استعمال المطلق والمقيّد فى باب المستحبّات فى تعدّد انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۷ المطلوب توجب ظهور الأوامر فيها فى تعدّد المطلوب، هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا ظهورها فى وحدة المطلوب لكنّها فى التعدّد أقوى وأظهر. ثمّ إنّ هنا تفصيلًا ذهب إليه فى المحاضرات و «هو أنّ الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على وجوه أربعة لا خامس لها: الأوّل: أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضيّة الشرطيّة كما إذا إفترض أنّه ورد فى دليل أنّ صلاة الليل مستحبّة وورد فى دليل آخر أنّ استحبابها فيما إذا كان المكلّف آتياً بها بعد نصف الليل، ففى مثل ذلك لا مناصّ من حمل المطلق على المقيّد عرفاً، نظراً إلى أنّ دليل المقيّد ينفى الاستحباب فى غير هذا الوقت من جهة دلالته على المفهوم. الثانى: أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق فى الحكم، فإذا دلّ دليل على استحباب الإقامة مثلًا فى الصّلاة، ثمّ ورد فى دليل آخر النهى عنها فى مواضع كالإقامة فى حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك، ففى مثل ذلك لا مناصّ من حمل المطلق على المقيّد، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ النواهى الواردة فى باب العبادات والمعاملات ظاهرة فى الإرشاد إلى المانعية. الثالث: أن يكون الأمر فى دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيد كما إذا إفترض أنّه ورد فى دليل أنّ الإقامة فى الصّلاة مستحبّة وورد فى دليل آخر: فلتكن فى حال القيام أو فى حال الطهارة، فالكلام فيه هو الكلام فى القسم الثانى، حيث إن الأمر فى قوله: «فلتكن» ظاهر فى الإرشاد إلى شرطيّة الطهارة أو القيام لها، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الإقامة مستحبّة أو واجبة. فما هو المشهور من أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد فى باب المستحبّات لا أصل له فى الأقسام الثلاثة. الرابع: أن يتعلّق الأمر فى دليل المقيّد بالقيد بما هو كما هو الغالب فى باب المستحبّات، مثلًا ورد فى استحباب زيارة الحسين عليه السلام مطلقات وورد فى دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام فى أوقات خاصّة كليالى الجمعة وأوّل ونصف رجب ونصف شعبان وليالى القدر وهكذا، ففى مثل ذلك الظاهر أنّه لا يحمل عليه لعدم التنافى بينهما بعد فرض عدم إلزام المكلّف بالإتيان بالمقيّد

بل لابـدّ من حمله على تأكيد الاستحباب وكونه الأفضل، بخلاف باب الواجبات انوار الأصول، ج۲، ص: ۱۹۸ لوجود التنافى فيها بين دليـل المطلق والمقيّـد حيث إن مقتضـى إطلاق المطلق ترخيص المكليف فى تطبيقه على أى فرد من أفراده شاء فى مقام الامتثال وهو لاـ يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّـد» «۱». أقول: لكن الإنصـاف أنّ نطـاق مقـال المشـهور أوسع من القسم الأخير فى كلامه فإنّه يشـمل سائر الأقسام ما عـدى القسم الأوّل الـذى هو خارج عن محلّ الكلام للتصـريح بعدم الصـحّة فيه، وأمّا ظهور الأوامر فى الإرشاد إلى الشـرطيّة والنواهى فى المانعيّة إنّما هو مسلّم فى الواجبات وأمّا فى أبواب المسـتحبّات فهو ممنوع كما عرفت من غلبة كون القيود فيها ناظرة إلى تعـدّد مراتب الفضل فلا وجه للتفصـيل فى المقام. بقى هنا شـىء: وهو أنّه إذا ورد المطلق والمقيّـد فى دليل واحـد نحو «اقرأ القرآن مع الطهارة» فهل يحملان أيضاً على تعدّد المطلوب بأن نجعلهما نظير ما إذا ورد كلّ من المطلق والمقيّد فى دليل مسـتقلّ أو لا؟ وهـذا ممّا لم يتعرّض له فى كلماتهم، ولكن الظاهر عـدم الحمل على مراتب الفضل لأنّ ما بيّناه سابقاً من ظهور القيـد فى تعدّد المطلوب جـارٍ فيمـا إذا كـان هناك مقيّـد ومطلق ظاهر فى إطلاقه مع أنّ فى هـذا الفرض لا يحصل للمطلق ظهور فى إطلاقه من جهة إتّصال القيد به بل هو ظاهر فى وحدة المطلوب، ولا أقلّ من إجماله، ونتيجته الأخذ بالمقيّد لأنّه هو القدر المتيقّن. التنبيه الثالث: أنّ ما ذكرنا من حمل المطلق على المقيّد فى باب الواجبات أو المحرّمات إنّما هو فيما إذا لم يكن من باب مفهوم الوصف وإلّا فلا كلام ولا إشـكال فى لزوم حمـل المطلق على المقيّـد حينئـذٍ لأنّـه يرجع حقيقـة إلى الصورة الاولى فى المسألـة، أى ما إذا كان المطلق والمقيّد متخالفين الـذى قد مرّ حكمه وهو لزوم التقييد بلا إشـكال. التنبيه الرابع: أنّ ما مرّ كان مختصّاً بما إذا كان المطلق والمقيّد من الأحكام التكليفيـة، فمـا هو الحكم فى الأحكـام الوضـعية كمـا إذا ورد دليـل يقول «أحـلّ اللّه البيع» وورد دليـل آخر يقول: «نهى النبى عن بيع الغرر»؟ انوار الأـصول، ج۲، ص: ۱۹۹ الحقّ أنّ فى المسألـة صوراً: الصورة الاـولى: مـا إذا كـان المطلق والمقيّـد متخالفين فى الإثبات والنفى نظير مـا مرّ من المثال آنفاً، فحكمها واضـح، ولا إشـكال فى لزوم الجمع بينهما بالتقييـد كما مرّ فى الأحكام التكليفيـة. الصورة الثانيـة: ما إذا كانا مثبتين أو منفيين وهى بنفسـها على صورتين: تارةً يكون القيـد فى المقيّد إحترازيّاً، وبتعبير آخر: يكون للتقيّد مفهوم مثـل قوله تعـالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» فى قبال قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث إن القيد فى الأوّل فى مقام الإحتراز، فلا إشـكال أيضاً فى التقييد كما مرّ فى التنبيه السابق أنّهما يرجعان إلى المتخالفين. واخرى لا يكون القيد فى مقـام الإـحتراز ولاـ يكون له مفهوم كمـا إذا ورد دليـل يقول: «أحلّ اللّه البيع بالصـيغة العربيّـة» وفرضـنا عـدم كون المقام فيه مقام الإحتراز، فى قبال دليل حلّيـة بيع المعاطاة، ففى هـذه الصورة قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «إذا علم أنّ مراده إمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخـاصّ فلا بـدّ من التقييـد لو كان ظهور دليله فى دخل القيـد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيـد، ضـرورة تعـارف ذكر المطلق وإرادة المقيّـد (بخلاف العكس) بالغاء القيـد وحمله على أنّه غالبى أو على وجه آخر» (مثل إن كان القيـد مورداً لابتلاء المكلّف). أقول: إنّ مقصوده من قوله: «أمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاصّ» وحـدة المطلوب (كما أشار إليه بعض المحشّين على الكفايـة) أى إذا أحرز وحـدة المطلوب فلا بـدّ من التقييد، وهو ممّا لا إشـكال فيه ثبوتاً، لكن المهمّ هنا مقام الإثبات وأنّه من أى طريق يمكن إحراز وحدة الحكم كما كنّا نفهمها فى الأحكام التكليفية من تعلّق الطلب بصرف الوجود، بل يمكن أن يكون النظر فيها إلى جميع الأفراد، نحو قوله عليه السـلام: «الدم نجس» وقوله تعالى: «حَرَّمَ الرِّبَا» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شـىء» فـإنّ الحكم فيهـا (كما لا يخفى) تعلّق بأى دم وأى قسم من الربا وأى نوع من الماء أو البيع، أى أنّ الشـمول فيها استغراقى لا بـدلى كما أنّ الطريقين الآخرين المذكورين فى الأحكام التكليفيّة (وهما إحراز الوحدة من طريق الإماع ووحدة الشـرط) أيضاً لا يوجد لهما مصداق فى مثل هذه الموارد أصلًا، فحينئذٍ ينحصر الدليل على إحراز وحدة الحكم بكون القيد ظاهراً فى الإحتراز، أو قيام دليل آخر على كون القيـد ممّا انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۰ يكون له مفهوم، وإلّا فإنّ مجرّد حلّيـة البيع على إطلاقه مثلًا وحلّية بيع المعاطاة لا منافاة بينهما.

الكلام فى المجمل والمبيّن

ولابـدّ فيه من ذكر مقدّمات قبل الورود فى أصل الكلام: المقدّمة الاولى: فى أنّه ما هو المراد بالمجمل والمبيّن؟ وما تعريفهما؟ الظاهر أنّ المجمـل (وفى مقـابله المبيّن) على معناه اللغوى وأنّه ليس له اصـطلاح خاصّ فى الاصول، وله فى اللغـة أصـلان لكلّ واحـد معنى على حدة: أحدهما: جَمَلَ يجمل (كنصـر ينصر) جملًا الشىء إذا جمعه، وهو فى الكلام إذا جمعه من غير تفصيل، ومنه الجملة وجمعه الجُمَل بمعنى الجماعـة. الثـانى: جَمُلَ يَجمـل (كشـرف يشـرف) جمالًا، بمعنى الحسن، وصـرّح بعض النحـويين أنّه أعمّ من الحسـن الظاهرى والحسن الباطنى. هذا- ويحتمل رجوع المعنيين إلى معنى واحد، لأنّ الجمال أيضاً يطلق على الإنسان إذا إجتمعت فيه أسباب الحسن. المقدّمـة الثانيـة: أنّهما (كالإطلاق والتقييد) أمران إضافيان نحو هيئة الأمر، فإنّها مبيّنة من حيث دلالتها على الوجوب، وهى فى نفس الوقت يمكن أن تكون مجملـة من حيث الفور والتراخى، لكنّ المحقّق الخراسـانى رحمه الله قـال فى المقـام: «ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان ربّما يكون مجملًا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، ومبيّناً لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره». أقول: إنّ هذا خلط بين مقام الثبوت والإثبات، والبحث فى ما نحن فيه بحث فى مقام الثبوت والواقع من دون النظر إلى علم الأشـخاص وجهلهم وإلّا يسـتلزم أن تكون جميع الألفاظ للغة خاصّة مجملة بالإضافة إلى الجاهل بتلك اللغة، مع أنّ المقصود من الإجمال هو الإجمال بعـد فرض التعلّم والرجوع إلى اللغـة. وإن شـئت قلت: أنّهما إضافيّان فى الواقع ونفس الأمر لا عندنا نظير قولك: «أكرم العلماء إلّا زيـداً» إذا كان لفظ زيد مشتركاً بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر فإنّ هذا الكلام مجمل انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۱ بالنسبة إلى المسـتثنى (وهو زيـد) إذا لم ينصب فيه قرينـة، كمـا هو المفروض ولو عنـد العـالم بوضـعه المشـترك، ومبيّن بالنسـبة إلى المسـتثنى منه وهو العلماء، وهذا بعينه نظير الصغير والكبير الذين هما أمران إضافيان مع صرف النظر عن جهل الأشخاص وعلمهم، فإنّ من له عشرون سنة مثلًا صغير بالنسبة إلى من له ثلاثون سنة، وكبير بالنسبة إلى من له عشر سنوات، وبالجملة أنّ المعيار فى المقام ليس هو جهل الأشـخاص وعلمهم بل الميزان ذات اللفظ وطبعه الأوّلى من دون أن ينصب له قرينـة. المقدّمة الثالثة: أنّ الإجمال تارةً يكون فى الهيئة واخرى فى المادّة، والأوّل كإجمال فعل المضارع بالإضافة إلى زمان الحال والاسـتقبال مع فقد القرينة، والثانى كإجمال لفظ القرء، حيـث إن المعروف فيه إجمـاله بين الطهر والحيض. ثمّ إنّ منشـأ الإجمـال تـارةً يكـون الاـشتراك اللفظى واخرى كـون الكلاـم محفوفاً بما يصـلح للقرينية أو متّصـلًا بلفظ مجمل يسـرى إجماله إليه نحو «أكرم العلماء إلّابعضهم». إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشكال فى حجّيـة المبيّن لأنّه إمّا نصّ أو ظاهر وكلاهما حجّتان، كما لا إشـكال فى عـدم حجّية المجمل إلّاإذا نصـبت قرينة عقليّة أو حاليّة أو مقاليّة توجب خروجه من الإجمال وهذا واضح. إنّما الكلام فى موارد من الآيات والرّوايات التى وقع البحث عنها فى كلمات القوم فى أنّهـا هـل هى مجملـة أو مبيّنـة؟ وترك البحث عنه المحقّق الخراسـانى رحمه الله ومن تبعه ولكن ذكر صاحب الفصول رحمه الله عـدّة موارد منها وأطال البحث عنها، والحقّ بالنسبة إلى بعضـها مع المحقّق الخراسانى رحمه الله وتابعيه، حيث إن البحث عنه ليس من شأن الاـصولى كالبحث عن معنى القطع الوارد فى قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَـةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» فى أنّه هل المقصود منه مطلق القطع أو القطع مع إنفصال العضو؟ فإنّ هـذا ونظيره من بعض الموارد الاخرى التى ليس البحث فيها سارياً فى الأبواب المختلفة من الفقه- ليس من شـأن الاـصولى قطعاً، بـل للبحث عنه محـلّ آخر وهو تفسير آيـات الأحكـام كمـا لا يخفى، لكن يوجـد بينها موردان ساريان فى الأبواب المختلفـة من الفقه. أحدهما: الرّوايات التى وردت بصـيغة لا النافيّة للجنس نحو «لا صـيام لمن لا يبيّت الصّيام من الليل» و «لا صلاة إلّابطهور» و «لا صـلاة إلّابفاتحة الكتاب» و «لا نكاح إلّابولى» وغير انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۲ ذلك ممّا تعلّق النفى فيه بنفس الفعـل. ثانيهمـا: آيات التحريم نحو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَـةُ وَالـدَّمُ» و «حُرِّمَتْ عَلَيكُم الخَمر» و «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ» ونظائرهـا من التحريم المضاف إلى الأعيان. فلا يخفى أنّ البحث عن هـذين الموردين من شأن الاصولى لأنّ فى كلّ منهما يمكن أن توجد قاعدة كلّية تقع كبرى لاسـتنباط الحكم الشـرعى. فنقول: أمّا الجمل المشتملة على «لا» النافيّة للجنس فاختلف فى أنّها هـل هى من المبيّن أو المجمـل؟ فعدّها بعض من المجمـل، مستدلًا بـأنّ العرف فى مثلها يفهم نفى الصـحّة تارةً ونفى الكمال، اخرى

وذلک یوجب التردّد الموجب للإجمال، والأکثر علی أنّها مبیّنة فیحمل النفی علی نفی الماهیّة إن قلنا بمذهب الصحیحی، وإن قلنا بمذهب الأعمّی فیحمل علی نفی أقرب المجازات بالنسبة إلی الحقیقة المتعذّرة وهو الصحّة، وإلّا فإن تعذّر الحمل علی نفی الصحّة أیضاً لقیام قرینة علیه مثلًا، یحمل علی نفی الکمال، کما أنّه من هذا الباب قوله علیه السلام «لا صلاة لجار المسجد إلّافی المسجد». أقول: إنّا نوافقهم علیه فی أصل المدّعی، أی کون المورد المذکور من المبیّن لکن لا بالطریق الذی مشی علیه المشهور من کون المستعمل فیه فی کلّ مرتبة من المراتب الثلاثة المذکورة فی کلامهم غیره فی الآخرین، بل نقول: أنّ المستعمل فیه فی جمیع المراتب إنّما هو نفی وجود الماهیّة، إلّاأنّه فی المرتبة الثانیة والثالثة یکون بعد تحقّق إدّعاء، وهو ادّعاء أنّ عدم الصحّة أو عدم الکمال بمنزلة عدم وجود الماهیّة. وبهذا یظهر الجواب عمّا اورد علی مذهب المشهور وذکره فی الفصول من أنّ اللغة لا تثبت بالتراجیح العقلیّة لأنّا لم نتجاوز عن المعنی اللغوی لکلمة «لا» (أی نفی وجود الماهیّة والجنس) بل حملناها علیه فی جمیع المراتب، وعلیه فلا تصل النوبة إلی ما ذکره صاحب الفصول فی مقام الجواب، هذا کلّه فی المورد الأوّل. أمّا المورد الثانی: وهو التحریم المضاف إلی الأعیان فعدّه بعضهم من المجمل نظراً إلی أنّ إضافة التحریم إلی العین غیر معقولة فلا بدّ من إضمار فعل یصلح أن یکون متعلّقاً له، وحیث إن الأفعال کثیرة ففی مثل صید البر یحتمل أن یکون المحرّم اصطیاده أو أکله فیصیر الکلام مجملًا. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۳ وأجاب عنه المشهور (الذین یعدّونه من المبیّن) بأنّ مثله حیثما یطلق یتبادر منه عرفاً نفی الفعل المقصود منه المناس له کالأکل فی المأکول والشرب فی المشروب واللبس فی الملبوس والنکاح فی المنکوح إلی غیر ذلک، وهو کافٍ فی ترجیح البعض علی بعض آخر، نعم هذا إنّما یصحّ فیما کان الفعل المناسب له واحداً، وأمّا إذا کان المناسب متعدّداً کما مرّ فی مثال صید البرّ حیث إنّه یقصد فیه کلّ واحد من الاصطیاد والأکل فالقول بالإجمال متّجه. ثمّ إنّ المشهور أرسلوا تقدیر الفعل فی المقام إرسال المسلّم بزعم أنّ إضافة التحریم إلی العین غیر معقولة مع أنّ الحقّ جواز عدم التقدیر بلا إشکال، بل هو المتعیّن لأنّ التحریم بمعنی الممنوعیّة، ولا ریب فی تعلّق جواز المنع علی العین فیقال: إنّ العین (نفسها) ممنوعة (والأصل عدم التقدیر) نعم ینصرف هو إلی الأثر الظاهر والمناسب لکن الانصراف غیر التقدیر. إلی هنا تمّ الکلام عن المقصد الخامس من مباحث الاصول، وبه تمّ الکلام عن الاصول اللفظیة ومباحث الألفاظ، وانتهینا إلی مباحث القطع والأمارات ومباحث الاصول العملیّة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۵

المقصد السادس الأمارات المعتبرة

۶- الأمارات المعتبرة

اشارة

ویقع البحث فیها فی المقامات التالیة:

المقام الأوّل: فی مباحث القطع

اشارة

ویجری البحث ابتداء فی القطع عادةً بعنوان المقدّمة، کما یبحث فیه عن أمرین قبل الورود فی مسائل القطع:

الأمر الأوّل: فی أنّ البحث عن أحکام القطع اصولی أو لا؟

قـال المحقّق الخراسـانى رحمه الله أنّهـا أشـبه بمسائل الكلام، ولعلّه يسـتفاد من كلمات الشـيخ أيضاً، وصـرّح فى تهـذيب الاصول بأنّه بحث اصولى، وسـكت عنه بعض آخر. وظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّها خارجة من مسائل الاصول لأنّ الميزان فى كون المسألة اصوليّة وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى وحدّاً وسطاً فى القياس، وما للقطع من الأحكام ليس من هذا القبيل قطعاً، فلا يقال مثلًا «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة حرام، فهذا حرام» أو «هذا مقطوع الوجوب. وكلّ مقطوع الوجوب واجب شـرعاً، فهـذا واجب شـرعاً، فـإنّ الوجوب أو الحرمـة ثابت لنفس الأشـياء بما هى هى لا لمقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمـة. وأمّا وجه كونها أشـبه بمسائـل الكلاـم أنّ البحث فى الكلاـم بحث عن المبـدأ والمعاد وعن الثواب والعقاب، ومباحث القطع أيضاً يرجع فى الواقع إلى البحث عن صـحّة مؤاخـذة المولى وعدم صـحّتها، فالبحث عن القطع المخطىء مثلًا يرجع إلى أنّه إذا وافقه القاطع فهل على المولى أن يثيبه على الانقياد؟ أو إذا خالفه القاطع فهل للمولى أن يعاقبه على التجرّى؟ فالبحث فيه انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۸ بحث عن الثواب والعقاب الـذين هما الميزان فى كون المسألـة كلاميّة. وقال فى تهذيب الاصول: «أنّ الملاك فى كون الشـىء مسألة اصوليّة هو كونها موجبـة لإثبات الحكم الشـرعى الفرعى بحيث يصـير حجّة عليه ولا يلزم أن يقع وسـطاً للإثبات بعنوانه بل يكفى كونه موجباً لاسـتنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائيّـة والشـرعيّة» «۱». أقول: كيف يمكن كون الشـىء حجّـة وبرهانـاً من دون وجود صـغرى أو كـبرى فى البين، ومن دون وقوعه وسـطاً لإثبـات الكبرى للصـغرى، فـإنّ هـذا لا يخلو من نحو تهافت وتناقض كما لا يخفى. والصـحيح أن يقال: ليس القطع من المسائل الاصوليّـة لعدم كونه دليلًا وحجّة على الأحكام التى يقطع بها بل إنّه نتيجة الدليل، والدليل هو ما يوجب القطع كالخبر المتواتر الـذى نتيجته القطع بالحكم المؤدّى له. وبعبارة اخرى: أنّ القطع هو نفس المقصد ونفس النتيجة لا ما يوصل إليها كما سيأتى بيـانه تفصيلًا فى البحث عن حجّيـة القطع إن شاء اللَّه. نعم يمكن إدخاله فى المسائل الاصوليّـة لواحـد من هـذه الوجوه: الوجه الأوّل: أن لا يكون المقصود من القطع فى ما نحن فيه القطع العقلى بل المقصود منه هو القطع العرفى المعبّر عنه بالاطمئنان، وهو الظنّ القوى المتاخم بالعلم، والذى لا ينافى وجود احتمال الخلاف، وهو الموجود فى أكثر الآراء العلميّة والنظريات الفلسـفيّة (إلّا البديهيات أو شـبهها) كما سنشـير إليه أيضاً، حيث إن حجيّة القطع حينئذٍ تحتاج إلى جعل جاعل واعتبار معتبر فيقع وسـطاً للإثبات. الوجه الثانى: أن نلاحظه بالنسبـة إلى بعض مسائله الداخلـة فى المسائل الاصوليّة قطعاً، وهو خمسة من السـبعة التى ذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبـاحث القطع وهى عبارة عن: ۱- البحث عن القطـع الموضوعى، ۲- البحث عن أخـذ القطـع فى موضوع نفسه ۳- البحث عن الموافقـة الالتزاميّة ۴- قطع القطـاع ۵- العلم الإجمـالى. وأمّـا المسألتـان الاخريان (وهما مسألـة حجّيـة القطع ومسألـة التجرّى) فأوّليهما خارجـة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۰۹ عن الاـصول قطعاً، والثانيـة لعلّها من المسائل الفقهيّـة كما سـيأتى إن شاء اللَّه. الوجه الثالث: أن نلاحظه بالنسبة إلى بعد زواله حيث إنّه وإن لا يقع وسطاً بملاحظة حين وجوده لكنّه بعد زواله يمكن البحث فى أنّ القطع السابق مجزٍ أو لا؟ أو أنّه حجّة أو لا؟

الأمر الثانى: تقسيم الشيخ الأعظم رحمه الله

اشارة

وقد قسّم الشيخ الأعظم رحمه الله المكلّف الملتفت إلى أقسام وقال: «المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى فيحصل له إمّا الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هى القواعـد الشـرعيّة الثابتـة للشاكّ فى مقام العمل وتسـمّى بالاصول العمليّة ... إلى أن قال: فالكلام يقع فى مقاصـد ثلاثـة: الأوّل: فى القطع والثانى: فى الظنّ والثالث: فى الاصول العمليّـة التى هى المرجع عنـد الشكّ». وأوردت عليه إشـكالات صارت منشأً لعـدول المحقّق الخراسانى رحمه الله عن هـذا التقسـيم: أحدها: أنّ جعل عنوان المكلّف مقسـماً

يستلزم عدم شمول التقسيم للقطع ببعض الأحكام الظاهريّة أى البراءة، مع أنّ القطع بالحكم الواقعى يشترك فى جميع الأحكام. وجه الملازمة أنّ البراءة وضعت لمجرّد رفع التحيّر فى مقام العمل وليس تكليفاً من التكاليف الشرعيّة، ولا يصدق فيه عنوان المكلّف الذى هو المقسّم فى هذا التقسيم. ثانيها: أنّ ظاهر قوله «إنّ المكلّف إذا التفت إلى الحكم الشرعى» كونه شاملًا لخصوص ما يرجع إلى نفس المكلّف من الأحكام مع أنّ الأحكام المتعلّقة بالحيض والنفاس والاستحاضة وأشباه ذلك ممّا هو خارج عن ابتلاء المجتهد نفسه لا ترجع إلى نفس المكلّف الملتفت، فلا بدّ من أخذ المقسّم بحيث يعمّ ما يتعلّق بالمكلّف ومقلّديه معاً. ثالثها: أنّ المقصود من الظنّ فى كلامه إمّا الظنّ المعتبر أو غير المعتبر، فإن كان المراد منه المعتبر فهو ممّا يوجب القطع بالحكم الظاهرى الشرعى المجعول على طبقه فليدخل حينئذٍ فى القسم الأوّل أى القطع، وإن كان المراد الظنّ غير المعتبر فيكون مجرى الاصول العمليّة الشرعيّة ويرجع إلى القسم الثالث أى الشكّ، فالتثليث فى كلامه حينئذٍ لا واقع له بل يرجع حقيقة إلى التثنية. ولهذه الوجوه من الإشكال عدل المحقّق الخراسانى رحمه الله عمّا مرّ من تقسيم الشيخ وقال «إنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۰ البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى متعلّق به أو بمقلّديه فأمّا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثانى لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من أتباع الظنّ لو حصل له، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّة من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتى فى محلّه إن شاء اللّه تعالى ... إلى أن قال: وكذلك عدلنا عمّا فى رسالة شيخنا العلّامة أعلى اللّه مقامه من تثليث الأقسام». أقول: الإنصاف أنّ البحث انحرف عن مسيره الأصلى فالمقصود فى هذا التقسيم بيان ممثّل لمباحث الكتاب وتنظيم جدول لأبوابه، وبما أن مباحثه على ثلاثة أبواب حتّى عند المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقام العمل حيث جعلها على ثلاثة مقاصد أيضاً: مقصد القطع ومقصد الظنّ ومقصد الشكّ، فالأولى ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّه ينطبق على مقاصد الكتاب ويتناسب مع الترتيب الملحوظ فيها. أضف إلى ذلك أنّ المهمّ فى المقام هو الحالات الواقعيّة للمكلّف الطارئة عليه فى الخارج، وأن يتداخل بعضها مع بعض آخر فى الحكم، ولا يخفى أنّ الحالات العارضة على المكلّف ثلاثة: القطع والظنّ والشكّ، فليكن المتّبع حينئذٍ هو التثليث، كما أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله اكتفى بالتثنية فى خصوص مقام التقسيم، وأمّا فى مقام البيان فعدل إلى ما عدل عنه وكرّ إلى ما فرّ عنه، ومشى على أساس الحالات الثلاثة لا أحكامها، وعليه فالإشكال الثالث على تقسيم شيخنا العلّامة رحمه الله وهو إشكال التثليث غير وارد. هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ الحكم الظاهرى يكون فى طول الحكم الواقعى، فإن الموضوع فيه هو الجهل بالحكم الواقعى والشكّ فيه، وحينئذٍ لا يصحّ جعلهما فى عرض واحد، وعلى هذا يندفع إشكاله الأوّل وهو خروج الأحكام الظاهريّة عن قسم القطع. ثالثاً: أنّ المقصود من المكلّف فى كلام الشيخ الأعظم هو من وضع عليه قلم التكليف لا خصوص من تنجز عليه التكليف كى لا يصحّ جعله مقسّماً، وبعبارة اخرى: المراد من المكلّف هو المكلّف الشأنى أى الذى من شأنه التكليف لا المكلّف الفعلى الذى تنجّز عليه التكليف كى نحتاج إلى تقييده بقيد الفعلى كما فعله المحقّق الخراسانى رحمه الله. وأمّا الإشكال الثانى فهو مدفوع بإطلاق قوله «المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى» حيث إن إطلاقه يعمّ ما يتعلّق بالمكلّف نفسه وما يتعلّق بمقلّديه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۱ ثمّ إنّ هذا كلّه بالنسبة إلى العلم التفصيلى، وأمّا العلم الإجمالى (الذى أشار إليه فى مقام التقسيم فى تهذيب الاصول حيث قال: «والأولى أن يقال: إذا التفت المكلّف إلى حكم كلّى فأمّا أن يحصل له القطع به ولو إجمالًا أو لا ...») فله جهتان فمن جهة انطباق عنوان القطع عليه وكونه نوعاً من القطع لابدّ من طرحه فى مبحث القطع، ومن جهة امتزاجه بنوع من الشكّ لابدّ من طرحه فى مبحث الشكّ كما فعله هكذا كلّ من العلمين: شيخنا العلّامة والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فتكلّما عنه تارةً فى مبحث الشكّ. إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ هيهنا مسائل:

المسألة الاولى: فى حجّية القطع

وفيها أيضاً جهتان من البحث: الجهة الاولى: فى الدليل على حجّية القطع، والثانية* فى أنّ الحجّية ذاتيّة للقطع. أمّا الجهة الاولى: فأدلّ

الدليل على حجّيته الوجدان بحيث لا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان، والحجّة- كما لا يخفى- معناها ما يمكن به أن يحتجّ العبد على مولاه وبالعكس، وبعبارة اخرى: ما يكون قاطعاً للعذر، كما قد يكون مسبّب العذر، فيكون قاطعاً للعذر عند إصابة الواقع، وعذراً للعبد إذا خالف الواقع، وهذا ما يسمّى بالمنجزيّة والمعذّريّة. أمّا الجهة الثانية: فإنّ المعروف أنّ الحجّية من ذاتيات القطع بالوجدان، والذاتي ليس قابلًا للجعل، وبتعبير آخر: أنّها من قبيل لوازم الماهيّة التي لا يمكن جعلها بالجعل البسيط، بل يتّبع جعلها جعل نفس الماهيّة كالإحراق الذي يجعل بتبع جعل النار بسيطاً، أي إذا وجدت النار وتحقّقت تحقّق الإحراق بتبعها، كما لا جعل تركيبيّاً بين الشيء ولوازمه الذاتيّة، وحاصل ما ذكر: أنّه لا يمكن جعل الحجّية للقطع لأنّها من ذاتياته. هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ جعلها يستلزم التسلسل لأنّ نفس هذا الجعل أيضاً يثبت بالقطع فننقل الكلام إليه فإن كان حجّيته ذاتيّة فبها، وإن احتاجت هي أيضاً إلى جعل آخر فهو أيضاً يثبت من طريق القطع، ثمّ ننقل الكلام إلى هذا القطع وهكذا فإن انتهى في النهاية إلى ما تكون الحجّية انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۲ ذاتيّة له فبها وإلّا يتسلسل، وهذا هو المقصود من القول المعروف: «إنّ كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات» ويتمسّك به في مثل وجود الممكن وعلمه وقدرته ويقال: أنّه يرجع إلى وجود ذاتي وعلم وقدرة ذاتيين. وثالثاً: أنّ إمكان الجعل يلازم إمكان المنع عن تأثيره مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً في صورتي الخطأ والإصابة، وحقيقة في صورة الإصابة فقط. بيان ذلك: أنّه إذا قطع المكلّف بوجوب شيء ونهي الشارع عن العمل بقطعه فإن كان قطعه مصيباً لزم اجتماع الضدّين حقيقة فإنّه على حسب قطعه المصيب واجب، وعلى حسب نهي الشارع عن العمل بقطعه حرام، وهو اجتماع الضدّين حقيقة، وإن كان قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدّين في نظر المكلّف فإنّه على حسب قطعه واجب ولو في اعتقاده، وعلى حسب نهي الشارع عنه حرام غير جائز، ومن المعلوم أنّ اجتماع الضدّين ولو اعتقاداً محال كاجتماع الضدّين حقيقة فإنّ المحال كما يستحيل وقوعه خارجاً يستحيل أيضاً الاعتقاد بوقوعه خارجاً. هذه وجوه ثلاثة لإثبات الحجّية الذاتيّة للقطع. وأورد على هذه الوجوه: أوّلًا: بأنّه إن كان المراد من الحجّية الطريقيّة والكاشفيّة فهي ليست لا من لوازم الماهيّة ولا من لوازم الوجود لأنّها إذا كانت من إحديهما لا تنفكّ عن ملزومها ولا تفترق عنه، والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عدّ الكاشفيّة من ذاتياته أو من لوازم وجوده، وإن كان المراد منها صحّة الاحتجاج بالقطع فإنّ صحّة الاحتجاج من الأحكام العقلائيّة لا من الواقعيات الثابتة للشيء، فليست الحجّية حينئذٍ أيضاً من لوازم ماهيّة القطع أو من لوازم وجوده «۱». ثانياً: أنّ الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجّية غير ممكن، لكنّه لا للزوم اجتماع الضدّين لما قرّر في محلّه من عدم التضادّ بين الأحكام لأنّها امور اعتباريّة لا حقائق خارجيّة، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، لأنّ الإرادة الحتميّة الإيجابيّة بالنسبة إلى صلاة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۳ الجمعة مثلًا لا تجتمع مع الإرادة التحريمية بالنسبة إليها «۱». أقول: قد انحرف البحث هنا أيضاً عن مجراه الواقعي الأصلي لأنّ إثبات الحجّية للقطع من الطرق المذكورة غير صحيح، والنكتة الأصلية في المقام أنّ القطع حقيقته الوصول إلى الواقع (ولا أقلّ أنّه كذلك في نظر القاطع) والأحكام المترتّبة عليه ليست في الواقع من أحكام نفس القطع بل إنّها من أحكام الواقع والخارج المتعلّق للقطع. وبعبارة اخرى: أنّ القاطع لا يرى قطعه، وأنّ القطع ليس طريقاً ومرآة للوصول إلى الواقع بل القطع بنفسه مشاهدة للواقع ووصول إليه فهو حينئذٍ نظير النظر إلى الشمس، حيث لا- يقال حين النظر إليها: إنّي قطعت بالشمس، بل القطع فيه هو نفس إنعكاس الشمس في الذهن، فكذلك في ما نحن فيه، فليست الآثار المترتّبة على القطع آثاراً لنفس تلك الحالة النفسانية بل هي آثار للواقع وتترتّب على الواقع، ولذلك لا- يقع القطع وسطاً لإثبات الحكم ولا يقال: «هذا مقطوع الخمريّة وكلّ مقطوع الخمريّة حرام فهذا حرام» بل يقال: «هذا خمر كلّ خمر حرام» نظير قولك: «هذه نار وكلّ نار حارّة» وأيضاً لا يقال في مقام الاحتجاج على العبد فيما إذا سمح بدخول الدار لعدوّ مولاه مثلًا مع قطعه بكونه عدوّاً له: «إنّك قطعت بأنّه عدوّ ولم تعمل بقطعك» بل يقال: «لِمَ سمحت بدخول العدوّ ولم تمنعه». فظهر إلى هنا إنّه لا حاجة إلى إثبات حجّية القطع إلى التمسّك بالوجدان أو التسلسل أو غيرهما بل القاطع يعمل بقطعه ويرتّب آثاره من باب وصوله إلى الواقع لا من باب حجّية القطع. نعم هذا كلّه بالنسبة إلى شخص القاطع حين قطعه، وأمّا بالنسبة لما بعد زوال القطع وكذلك بالنسبة إلى غير القاطع (أي الذهن فوق الذهن) فلما ذكر من النقض

والإبرام فى مقام الاستدلال لحجّية القطع شأن. وحينئذٍ نقول: المقبول عندنا من بين الأدلّة التى اقيمت لحجّية القطع وجهان: أحدهما: التسلسل، والبيان الأصحّ والأدقّ فيه أن يقال: إنّ جميع الأدلّة الشرعيّة ترجع دليليتها وحجّيتها إلى القطع، فلو كان مآل حجّية القطع أيضاً شيئاً غير ذاته يلزم الدور أو التسلسل كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۴ ثانيهما: ما مرّ من اجتماع الضدّين، وإن شئت فعبّر عنه بالتناقض. إن قلت: اجتماع الضدّين ليس مستحيلًا فى الامور الاعتباريّة. قلت: إنّه كذلك، ولكنّه قبيح عن الحكيم، وبعبارة اخرى: علم العبد بعدم صدور القبيح من المولى يوجب إيجاد التناقض فى ذهنه، وحينئذٍ لا حاجة لتتميم الإشكال إلى ارجاعه بالنسبة إلى ذهن المولى وإرادته كما فعل فى تهذيب الاصول بل بهذا البيان يتصوّر هو أيضاً بالنسبة إلى ذهن العبد. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: أنّ هذا كلّه فى القطع الحقيقى، أمّا القطع العادى العرفى وهو المسمّى بالاطمئنان والوارد فى الآراء العلميّة والنظرات الفلسفية (غير البديهيات أو شبهها) فلا يجرى فيه هذا الكلام، فإن كلّ إنسان يحتمل خطأه فى بعض آرائه العلميّة النظريّة مع كثرتها، ولا يوجد إنسان لا يحتمل الخطأ فى شىء من آرائه النظريّة أبداً، وحينئذٍ نقول: كيف يجتمع العلم فى كلّ واحد من هذه الآراء مع احتمال الخطأ فى بعضها، وهل تجتمع الموجبة الكلّية مع السالبة الجزئيّة، وهذا دليل على أنّ ما نسمّيه قطعاً فى المسائل العلميّة فى الحقيقة من قبيل الاطمئنان لا القطع الحقيقى الذى لا تجتمع مع احتمال الخطأ أبداً، فلو تأمّلت فى ما ذكرنا تعرف أنّ العلم الحاصل لنا فى هذه المسائل من قبيل العلم العرفى لا العلم الحقيقى، فتدبّر جيّداً. وفى مثل هذا النوع من القطع يمكن أن تكون حجّيته قابلة للجعل لاستقرار بناء العقلاء على حجّيته، والشارع أيضاً أمضى ذلك إلّابالنسبة إلى بعض الموارد ولعلّ من هذا البعض باب الطهارة والنجاسة حيث إن الظاهر أنّه اعتبر فيه حصول القطع الحقيقى الحسّى أو كالحسّى ولم يمض الشارع بناءهم هنا، وإلّا يشكل الأمر على كثير من الناس فى هذا الباب كما لا يخفى على الخبير. الأمر الثانى: أنّ ما تقدّم من كون القطع منجزاً للتكليف أو معذّراً له إنّما هو فيما إذا كان التكليف المتعلّق به القطع فعليّاً لا إنشائيّاً محضاً، ولذلك ينبغى الإشارة هنا إلى مراتب الحكم فنقول: قد ذكروا للحكم مراتب أربع: الاولى: مرتبة الاقتضاء وهى مرتبة الملاك والمصلحة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۵ الثانية: مرتبة الإنشاء وهى مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا إعلام به، وهذا نظير القوانين العرفيّة قبل ابلاغها إلى المأمورين للإجراء. الثالثة: مرتبة الفعلية وهى مرتبة الانفاذ والابلاغ للمكلّفين والبعث والزجر. الرابعة: مرتبة التنجّز وهى مرتبة انقطاع عذر المكلّف ببلوغ الحكم إليه وقدرته عليه فإذا علم به وهو متمكّن من امتثاله فقد تنجّز عليه التكليف عقلًا والعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه إذا خالفه بلا عذر، فالحكم قبل أن يبلغ إلى مرتبة التنجّز وقبل حصول شرطيّه وهما العلم والقدرة لا يوجب ترك امتثاله عقاباً للعبد، والحاكم به العقل، وإذن ليست هذه المرتبة حقيقة من مراتب الحكم، كما أنّ عدّ المرتبة الاولى (وهى مرتبة المصلحة والمفسدة) من مراتب الحكم أيضاً لا يخلو من مسامحة. هذا فى دائرة القوانين أعمّ من الشرعيّة والعرفيّة، وأمّا فى الأوامر العرفيّة العادية الجارية بين الموالى والعبيد فلا إشكال فى أنّ له مرتبة واحدة من هاتين المرتبتين، وهى مرتبة البعث أو الزجر كما إذا قال: «اسقنى ماءً» لعدم تصوّر الإنشاء فيها منفصلًا عن مرحلة البعث والزجر عادةً كما لا يخفى.

المسألة الثانية: فى أحكام التجرّى

اشارة

إذا قطع الإنسان بحرمة شىء وإرتكبه ثمّ إنكشف الخلاف وعدم مطابقة قطعه للواقع، كما إذا قطع بأنّ هذا المايع خمر فشربه، ثمّ تبيّن أنّه ليس بخمر، أو قطع بأنّ هذا غصب فتصرف فيه، ثمّ تبيّن أنّه ماله فهل فعل حينئذٍ حراماً أو لا؟ وقع البحث فيه بين الأعلام. ولكن ينبغى ذكر مقدّمتين قبل الورود فى أصل المسألة والأقوال الموجودة فيها: المقدمة الاولى: أنّه تتصوّر فى إرتكاب شىء مراحل أربع: أحدها: النيّة بمراحلها (سيأتى أنّ للنيّة مراحل عديدة). ثانيها: إرتكاب مقدّمات الفعل. ثالثها: إرتكاب ذى المقدّمة. رابعها: مرحلة الإصابة للواقع وعدمها، ولا شكّ فى أنّ التجرّى صادق بالنسبة إلى كلّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۶ مرحلة من هذه المراحل، فمن

نوى ولم يأت بالعمل أو أتى بالمقدّمة ولم يأت بذى المقدّمة أو أتى بذى المقدّمة أيضاً ولكن لم يصب قطعه الواقع أو أصاب قطعه بالواقع أيضاً، ففى جميع هذه المراحل قد تجرّى على مولاه، نعم فى مصطلح الاصوليين يطلق التجرّى على خصوص المرحلة الثالثة فقط، أى ما إذا نوى وأتى بالمقدّمة وذى المقدّمة ولم يصب الواقع، ولا يخفى أنّ نفس هذا الكلام وهذه المراحل بأسرها تجرى فى الإنقياد أيضاً. المقدمة الثانية: هل هذه المسألة مسألة اصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة؟ ذهب المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره إلى أنّها قابلة لكلّ منها وقال: «أنّ النزاع يمكن أن يقع فى استحقاق العقوبة وعدمه فيكون راجعاً إلى النزاع فى المسألة الكلاميّة، ويمكن أن يقع النزاع فى أنّ إرتكاب الشىء المقطوع حرمته هل هو قبيح أم لا؟ فيكون المسألة من المسائل الاصوليّة التى يستدلّ بها على الحكم الشرعى، ويمكن أن يكون النزاع فى كون هذا الفعل أعنى إرتكاب ما قطع بحرمته مثلًا حراماً شرعاً أو لا؟ فتكون من المسائل الفقهيّة» «۱». أقول: الإنصاف أنّ المسألة فقهيّة ولا غير، أمّا كونها فقهيّة فلأنّ نتيجتها وهى حرمة التجرّى حكم كلّى فرعى قابل للانطباق على مصاديقه الجزئيّة وحيث يمكن للفقيه أن يكتب فى الرسالة العمليّة: أنّ من نوى حراماً وفعل مقدّماته ولم يطابق الواقع فقد فعل حراماً أو لم يفعل حراماً. وبعبارة اخرى: أنّ نتيجتها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط حتّى تستنتج منها حكماً كلّياً فرعياً بل هى نفسها حكم كلّى فرعيى، ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من كونها من القواعد الفقهيّة. وأمّا عدم كونها كلاميّة فلأنّ البحث فيها بحث عن صغرى موضوع علم الكلام، حيث إن موضوعه هو كبرى: أنّ المعصية هل توجب العقاب أو لا؟ بينما البحث فى المقام بحث فى صغرى المعصية، أى فى أنّ فعل المتجرّى معصية أو لا؟ وإلّا فإن كانت هذه مسألة كلاميّة يلزم أن يكون كلّ فرع فقهى من مسائل الكلام، والإنصاف أنّ عدّها من علم الكلام من ناحية هذا المحقّق بعيد من مقامه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۷ وأمّا عدم كونها اصوليّة فلما أشرنا إليه من أنّ المسألة الاصوليّة ما تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلّى الفرعى وليست هى بنفسها حكماً كلّياً فرعياً. وأمّا ما ذكره فى توجيه كونها اصوليّة من أنّ البحث فيها بحث عن الحسن والقبح ووجود الملازمة بين حكم العقل والشرع. ففيه: أنّه أيضاً من الخلط بين الصغرى والكبرى، حيث إن الاصولى فى مسألة الحسن والقبح يبحث فى كبرى «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» بينما فى ما نحن فيه يبحث فى أنّ التجرّى هل يحكم العقل بقبحه حتّى يكون صغرى لتلك الكبرى وتكون النتيجة حرمته عند الشرع أيضاً أو لا؟ وهذا واضح. وهيهنا كلام للمحقّق النائينى رحمه الله: وهو «أنّ الإنصاف أنّ إحراز الشىء لا يكون مغيّراً لما عليه ذلك الشىء من المصلحة والمفسدة، وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغيّر لجهة حسنه وقبحه لوضوح أنّ العلم بخمريّة ماء وتعلّق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عمّا هو عليه وصيرورته قبيحاً، فدعوى أنّ الفعل المتجرّى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة واضحة الفساد» «۱». أقول: جوابه واضح، لأنّ القائل بالحرمة لا يقول: أنّ شرب الماء بعنوانه حرام بل لم يقل بحرمته بعنوانه أحد، بل يقول: إنّ الشارب للماء بنيّة شرب الخمر قد تجرّأ على المولى، وأوقع نفسه فى مقام الهتك عليه فينطبق على شربه عنوان الهتك والجرأة على المولى، ولذلك أى لأجل هذا الانطباق صار شرب الماء حراماً، وبعبارة اخرى: أنّ عنوان التجرّى عنوان من العناوين الثانويّة، وفى كلامه وقع الخلط بينها وبين العناوين الأوّليّة. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأقوال فى المسألة ثلاثة: أوّلها: الحرمة، وذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه. الثانى: عدم الحرمة، ومال إليه شيخنا الأعظم فى الرسائل. الثالث: التفصيل بين الحالات المختلفة المتصوّرة فى المقام، وهذا هو الذى اختاره صاحب الفصول رحمه الله وسيأتى أنّه ليس بتفصيل، بل يرجع فى الواقع إلى القول بالحرمة مطلقاً. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۸ واستدلّ القائلون بالحرمة بوجوه خمسة: الوجه الأوّل: الإجماع المستفاد من موارد من الفقه: منها: باب السفر الحرام، فإنّ الإجماع قام على حرمة سفر من يخاف على نفسه من الضرر أو الخطر المحتمل وجوده فى الطريق وإن انكشف خلافه بعد. ومنها: باب أوقات الصّلاة، فالإجماع قام على عدم جواز تأخير الصّلاة لمن يظنّ ضيق الوقت، فلو تأخّرها عصى وإن تبيّن بعد عدم ضيق الوقت. وفيه: أوّلًا: أنّ الإجماع فى مثل هذه المسألة التى لها مدارك مختلفة ليست بحجّة وكاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام. ثانياً: الإجماع فى الفرع الثانى ليس بثابت، لذهاب بعض الفقهاء إلى عدم المعصية إذا انكشفت سعة الوقت، وأمّا الفرع الأوّل فيمكن أن يقال: إنّ موضوع الحرمة فيه هو نفس خوف الضرر والخطر لا الضرر

الواقعی، وحینئذٍ لا ـ یتصوّر کشف الخلاف، فإن الخوف موجود واقعاً علی کلّ حال. الوجه الثانی: بناء العقلاء علی عقاب المتجرّی علی المولی. وجوابه واضح، لأنّه أوّل الکلام ولا ـ دلیل علیه، نعم أصل المذمّة والحکم بالقبح من ناحیتهم ممّا لا إشکال فیه لکن حکمهم بالعقاب لیس ثابت. إن قلت: حکم العقلاء من حیث هم عقلاء بالقبح یلازم العقاب الشرعی بقاعدة الملازمة. قلنا: لا ملازمة بین العقاب الشرعی والقبح العقلی فی جمیع مراتبه لأنّ للقبح درجات: منها درجة تشبه الکراهة التی لا عقاب علی إرتکابها بلا خلاف، بل الملازمة ثابتة بین العقاب الشرعی والقبح العقلی الذی یحکم العقل بلزوم ترکه أیضاً، کما أنّ الحسن العقلی أیضاً لا یلازم الوجوب الشرعی فی جمیع مراتبه، حیث إن للمستحبّات العقلیّة أیضاً درجة من الحسن لا تبلغ حدّ الإلزام. الوجه الثالث: دلیل العقل وبیانه: أنّه إذا نوی شخصان شرب الخمر وإرتکبا مقدّماته وشرب کلّ منهما ما قطع بخمریته فأصاب قطع أحدهما بالواقع دون الآخر فالحکم فی المسألة حینئذٍ لا یخلو من أحد احتمالات أربعة: فأمّا أن نحکم باستحقاق کلیهما للعقاب وهو المطلوب، أو نقول بعدم استحقاق کلیهما له وهو کما تری، والاحتمال الثالث استحقاق المخطیء له وعدم انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۱۹ استحقاق المصیب، وهذا ممّا لا یتفوّه به أحد، والرابع عکس الثالث وهو یستلزم الترجیح بالإصابة التی هی خارجة عن الاختیار، وهو محال، فیتعیّن الاحتمال الأوّل، وهو استحقاق کلا الفردین للعقاب، فیثبت حینئذٍ حرمة التجرّی. وجواب هذا الوجه أیضاً معلوم، وهو إنّا نختار الاحتمال الرابع ونلتزم بالتفاوت والترجیح المذکور، فإنّه لا إشکال فی أنّ عدم العقاب لأمر غیر اختیاری ممّا لا استحالة فیه، نظیر عدم العقاب الناشیء من تعطیل مراکز الفساد الخارج عن اختیار المکلّفین، بل الإشکال ثابت فی العقاب لأمر غیر اختیاری. الوجه الرابع: روایات سیأتی ذکرها وتدلّ علی أنّ نیّة المعصیة معصیة کما یأتی أیضاً الجواب عنها. الوجه الخامس: (ولعلّه العمدة) الوجدان، حیث إن الوجدان قاضٍ بأنّ من تجرّی علی مولاه فقد هتک حرمة مولاه وخرج عن رسم العبودیّة وهو یوجب الاستحقاق للعذاب. وجوابه: أنّ التجرّی علی قسمین: تارةً یکون المتجرّی فی مقام الهتک علی المولی، ولسان حاله أنّی افعل هذا عناداً وهتکاً ومعارضة للمولی، وهذا قد یکون سبباً للکفر فضلًا عن الفسق. واخری لیست نیّته الهتک والمعارضة بل یقول: غلبنی هوای ویقرّ ویعترف علی تقصیره کما ورد فی دعاء أبی حمزة الثمالی عن علی بن الحسین علیه السلام: «إلهی ما عصیتک حین عصیتک وأنا لربوبیتک جاهل ولا لأمرک مستخفّ بل خطیئة عرضت لی وسوّلت لی نفسی وغلبنی لی هوای» فإنّ هذا لیس هتکاً قطعاً، حیث إن الهتک من العناوین القصدیّة، والعاصی فی هذه الصورة لیس قاصداً للجرأة علی مولاه. ومن هنا یعلم أنّ من قصد قتل مولاه ولم یقتله کمن صبّ السمّ مثلًا فی طعامه ولکن لم یأکله اتّفاقاً فإنّه إنّما یعاقب من باب الهتک والجرأة والمعارضة وانطباق عناوین قصدیّة محرّمة علی فعله لا من باب التجرّی فی مصطلح الاصولیین، وبعبارة اخری: موضع النزاع فی ما نحن فیه هو المتجرّی فی مصطلح الاصولیین أی مطلق من نوی حراماً وأتی بمقدّماته ولم یصبّ الواقع، لا المتجرّی فی اللغة الذی یلازم الجرأة والهتک، بل أنّه خارج عن محلّ البحث، وکأنّه وقع الخلط بین المعنیین فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۰ الوجه السادس: ما نقله المحقّق النائینی رحمه الله عن السیّد الشیرازی الکبیر سیّد أساتذتنا، وهو مرکّب من أربع مقدّمات: الاولی: أنّ وظیفة المولی إرسال الرسل وإنزال الکتب، ووظیفة العبد وجوب الإطاعة بحکم العقل. الثانیة: أنّه فرق بین حسن الطاعة وقبح المعصیة، وبین حسن الإحسان وقبح الظلم، لأنّ الأوّلین یرتبطان بسلسلة معالیل الأحکام والأخیرین یرتبطان بسلسلة علّلها. الثالثة: أنّ المناط فی حکم العقل باستحقاق العقاب هو إرتکاب ما یعلم مخالفته للتکلیف لا ـ ما یکون مخالفاً واقعاً، فالمهمّ إذن هو العلم بالتکلیف لا إصابة ذلک العلم للواقع وإلّا لتعطّلت الأحکام حیث لا یمکن إحراز الإصابة فی مورد، وعلیه فالمتجرّی والعاصی علی حدّ واحد من حیث وجود مناط استحقاق العقوبة فیهما. الرابعة: أنّ المیزان فی استحقاق العقوبة إمّا القبح الفعلی أو الفاعلی، والأوّل واضح البطلان إذ یلزم استحقاق العقاب علی شرب الخمر واقعاً باعتقاد أنّه خلّ، فیتعیّن الثانی، وهو فی المتجرّی والعاصی علی حدّ سواء. أقول: أوّلًا: لا دخل للمقدّمة الاولی والثانیة فی المقام مع صحّتهما فی أنفسهما کما لا یخفی. وثانیاً: یصلح کلّ من المقدّمة الثالثة والرابعة أن یکون برهاناً مستقلًا علی استحقاق المتجرّی للعقاب. وثالثاً: (بالنسبة إلی قوله فی المقدّمة الثالثة) المناط فی حکم العقل باستحقاق العقاب لیس هو العلم بالتکلیف فقط

بل إنّنا نختار أنّ الإصابة للواقع أیضاً شرط، ولکنّها حاصلة لدی المتجرّی فی نظره لأنّ القاطع یری قطعه مطابقاً للواقع، فهو دائماً یحرز التکلیف ویری نفسه مستحقّاً للعقاب علی تقدیر المخالفة فلا یلزم تعطیل الأحکام. ورابعاً: قوله فی المقدّمة الرابعة مبنی علی انقسام القبح إلی خصوص الفعلی والفاعلی مع إنّا نختار وجهاً ثالثاً، وهو کون المیزان مجموع القبحین، فتکون التفرقة بین العاصی والمتجرّی صحیحة بلا لزوم إشکال. فظهر إلی هنا عدم وجود دلیل علی حرمة المتجرّی واستحقاق العقاب علیه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۱

تنبیهات

التنبیه الأوّل: فی مقتضی هذه الأدلة

ما هو مقتضی هذه الأدلّة؟ هل هو حرمة الفعل المتجرّی به، أو حرمة النیّة؟ الإنصاف أنّ مقتضاها مختلف، فلا إشکال فی أنّ الدلیل الأوّل یقتضی حرمة الفعل، وکذلک الثانی والثالث من دون حاجة إلی توضیح، وأمّا الدلیل الرابع، أی الرّوایات التی سیأتی ذکرها فحیث إنّها تصرح بأنّ نیّة المعصیة معصیة، فهی تقتضی حرمة النیّة، وکذلک الدلیل الخامس کما صرّح به المحقّق الخراسانی رحمه الله، وإن کان یرد علیه: أنّه إن کانت النیّة حراماً عنده فکیف یتکلّم لإثبات الحرمة عن عنوان الهتک وانطباقه علی التجرّی مع أنّ الهتک عمل فی الخارج وإن کان من العناوین القصدیّة التی لابدّ فیها من النیّة أیضاً؟ وهکذا الدلیل السادس، لأنّ المیزان فی حرمة التجرّی لدی المیرزا الشیرازی رحمه الله القبح الفاعلی لا الفعلی. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذکر لعدم إمکان أن یکون الفعل الخارجی فی ما نحن فیه حراماً وجهین: أحدهما: ضرورة الوجدان، وتوضیحها: أنّ الفعل المتجرّی به أو المنقاد به لا یحدث فیه بسبب القطع بالخلاف حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً کی یترتب علیه الثواب أو العقاب، بل هو باقٍ علی ما هو علیه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة فقتل ابن المولی بسبب القطع بأنّه عدوّ له لا یحدث فیه حسناً ولا وجوباً بل هو باقٍ علی قبحه وحرمته کما أنّ قتل عدوّ المولی مع القطع بأنّه ابن المولی لا یحدث فیه قبحاً ولا حرمة بل هو باقٍ أیضاً علی حسنه، ووجوبه فإنّ القطع بالحسن والقبح لیس من الوجوه والاعتبارات التی بها یتحقّق الحسن والقبح والوجوب والحرمة کالعناوین الثانویّة الطارئة للأفعال. ثانیهما: أنّ الفعل المتجرّی به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا یکون اختیاریّاً لأنّ هذا العنوان غیر ملتفت إلیه غالباً فإنّ من یشرب الماء باعتقاد أنّه خمر یقصده ویشربه بعنوانه الأوّلی الاستقلالی، أی بعنوان أنّه خمر، لا بعنوانه الطاریء الآلی، أی بعنوان أنّه مقطوع الخمریّة فإذا لم یکن هذا العنوان اختیاریّاً ملتفتاً إلیه فلا یعقل أنّه یکون هو من جهات الحسن أو القبح عقلًا، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً. لکن کلا الوجهین غیر تامّ: انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۲ أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ القطع بخلاف الواقع وإن لم یحدث واقعاً بسببه حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة کانت للفعل بعنوانه الأوّلی ولکن یحدث بسببه الحسن أو القبح الذی هو للفعل بعنوانه الثانوی، وهو عنوان الإنقیاد أو التجرّی الطاریء له، وقد ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ما مرّ من کلامه أنّه معنون بعنوان الهتک للمولی والخروج عن رسم عبودیته وهذا العنوان کافٍ فی حرمته. وأمّا الوجه الثانی: فلأنّ العنوان المحرّم فی المقام وهو عنوان الجرأة علی المولی والخروج عن رسم العبودیّة عنوان أعمّ یتحقّق فی ضمن فردین: المعصیة والتجرّی، والمتجرّی حیث إن مقصوده هو هذا العنوان الأعمّ فهو علی أیّ حال یقصد العنوان المحرّم وإن لم یتحقّق ضمن مصداق المعصیة، نظیر من کان قصده شرب الخمر الزبیبی وإنکشف أنّه کان خمراً عنبیاً.

التنبیه الثانی: الآیات والرّوایات

أمّا الآیات والرّوایات التی استدلّ بها علی حرمة التجرّی. أمّا الآیات فهی کثیرة: ۱- قوله تعالی: «لَایُؤَاخِذُکُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِی أَیْمَانِکُمْ وَلَکِنْ یُؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ» «۱». ۲- قوله تعالی: «وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اللَّهُ» «۲». ۳- قوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» «۳». ووجه الاستدلال بالأخیرة أنّ القلب مسؤول

عمّا نوى. ۴- قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» «۴». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۳ والجواب عن الاستدلال بهذه الآيات أنّه وقع الخلط بين معصية القلب وبين نيّة المعصية والعزم عليها، فهناك أفعال تصدر من القلب وتترتّب عليها العقاب نحو كتمان الحقّ وحبّ إشاعة الفحشاء والرضا بالمعاصى (كما ورد فى زيارة وإرث: ولعن اللّه امّة سمعت بذلك فرضيت به) والاعتقاد بالأوثان والأصنام، كما أنّ هناك أفعالًا اخرى تصدر من القلب وتترتّب عليه الثواب كالاعتقاد باللّه ورسوله، لكن هذا لا يستلزم منه ترتّب العقاب على جميع أفعال القلب حتّى مثل نيّة المعصية والعزم عليها، وبعبارة اخرى: أنّ هذه الآيات تدلّ على حرمة خصوص بعض المصاديق من الأفعال الجوانحيّة المذكورة فيها، وأين ذلك من حرمة كلّ فعل قلبى؟ أمّا الرّوايات فهى على طائفتين: طائفة تدلّ على أنّ نيّة المعصية معصية، و طائفة اخرى تدلّ على عدمها أو العفو عنها. أمّا الطائفة الاولى: فهى روايات عديدة لابدّ من البحث عن كلّ واحدة منها والنظر إليها مستقلًا حتّى يتّضح مقدار دلالتها على المدّعى ثمّ ملاحظتها من حيث المجموع. منها: ما ورد فى الجواب عن إشكال الخلود فى النار أو فى الجنّة مع كون العمل فى الدنيا محدوداً بمقدار معيّن نحو خبر أبى هاشم، قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام: «إنّما خلّد أهل النار فى النار لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا اللّه أبداً، وإنّما خلّد أهل الجنّة فى الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا اللّه أبداً، فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» قال: على نيّته» «۱». ولكن يناقش فيها بأنّها ممّا لا يمكن الالتزام بظاهرها لشمول إطلاقه من كان كافراً وليست نيّته فى الدنيا أن لو خلّد فيها أن يعصى اللّه أبداً بل ربّما تكون نيّته أن يتوب بعد مدّة، لكن مات على كفره قبل أن يتوب، وشموله أيضاً مؤمناً ليست نيّته أن لو بقى فى الدنيا أن يطيع اللّه أبداً، لكن اتّفق موته على الطاعة، ومن المسلّم أنّ الأوّل مخلّد فى النار لأنّ الكافر خالد فى النار مطلقاً بلا إشكال، كما أنّه لا خلاف فى أنّ الثانى لا يخلّد فى النار، وحينئذٍ فتحمل هذه الأخبار على أنّ الإمام عليه السلام تكلّم فيها على قدر عقل المخاطب، وأجاب بما يقتضيه استعداده وطاقته الفكريّة فيكون الجوا اقناعياً أو يردّ علمها إلى أهلها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۴ وأمّا إشكال الخلود فلنا جواب آخر ذكرناه مفصّلًا فى كتاب المعاد، وملخّصه: أنّ الخلود فى الواقع يرجع إلى تجسّم الأعمال وظهور خاصّية العمل وأثره، فإنّ أثر كفر الكافر أن يخلّد فى النار أبداً نظير إرشاد الطبيب مريضه بأنّك إن شربت الخمر أو السمّ تبتلِ بقرحة المعدة إلى آخر العمر. ومنها: ما رواه فضيل بن يسار عن أبى جعفر عن آبائه عليهم السلام أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «نيّة المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نيّة الفاجر» «۱». لكن فى الباب روايتان شارحتان لهذه الرّواية، وتدلّان على أنّه لا ربط لها بالمقام: إحداهما: ما رواه زيد الشحّام قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: «أنّى سمعتك تقول: نيّة المؤمن خير من عمله، فكيف تكون النيّة خيراً من العمل؟ قال: لأنّ العمل ربّما كان رياءً للمخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين، فيعطى عزّوجلّ على النيّة ما لا يعطى على العمل» «۲». ثانيهما: ما رواه حسن بن الحسين الأنصارى عن بعض رجاله عن أبى جعفر عليه السلام أنّه كان يقول: «نيّة المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنّه ينوى من الخير ما لا يدركه، ونيّة الكافر شرّ من عمله وذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه» «۳». مضافاً إلى أنّ العمل بظاهرها مشكل جدّاً بل هو ممّا لا يتفوّه به فقيه، حيث إن مقتضاه أن يكون مثلًا معصية من نوى شرب الخمر ولم يشرب- أشدّ ممّا إذا نوى وشربه، وأمّا إذا شربه سهواً أو نسياناً بغير نيّة فلا عقاب له قطعاً فلا تكون الرّواية ناظرة إليه. ومنها: ما رواه السكونى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «نيّة المؤمن خير من عمله ونيّة الكافر شرّ من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته» «۴». والجواب عن هذه هو الجواب عن الرّواية الثانية لاشتراكهما فى المضمون كما لا يخفى. ومنها: ما رواه جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال لى: ياجابر: يكتب للمؤمن فى سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب فى صحّته، ويكتب للكافر فى سقمه من العمل السيّىء ما كان انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۵ يكتب فى صحّته، ثمّ قال، قال: «ياجابر: ما أشدّ هذا من حديث» «۱». وهذه الرّواية لا إشكال فى دلالتها على المدّعى فى الجملة حيث إن ظاهرها أنّ نيّة المريض كان مؤثّراً فى دوام العمل الصالح أو العمل السيّىء له. ومنها: ما رواه عبداللّه بن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب إذا أراد العبد أن يفعله أو الحسنة؟ فقال:

ريح الكنيف والطيب سواء؟ قلت: لا، قال: أنّ العبد إذا همّ بالحسنة خرج نفسه طيّب الريح، فقال: صاحب اليمين لصاحب الشمال: قم فإنّه قد همّ بالحسنة، فإذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها له، وإذا همّ بالسيّئة خرج نفسه منتن الريح فيقول: صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فإنّه قد همّ بالسيّئة فإذا هو فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها عليه» «۲». فيمكن أن يستدلّ على المدّعى بقوله «وإذا همّ بالسيّئة خرج نفسه منتن الريح» حيث إن ظاهره أنّ انتان الريح نشأ من ناحية كون النيّة معصية. لكن الإنصاف أنّ ذيله دالّ على خلافه حيث إن فيه توقّف ثبوت المعصية على تحقّق الفعل، ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أكثر من أنّه مشعر إلى المدّعى وليس على حدّ الدلالة. ومنها: ما رواه أبو عروة السلمى عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «إنّ اللَّه يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة» «۳». لكنّها تفسّر برواية اخرى وهى رواية إسماعيل بن محمّد بن إسحاق بن محمّد قال: حدّثنى على بن جعفر بن محمّد وعلى بن موسى بن جعفر هذا عن أخيه وهذا عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله (فى حديث) قال: «إنّما الأعمال بالنيّات ولكلّ امرىء ما نوى فمن غزى ابتغاء ما عند اللَّه فقد وقع أجره على اللَّه عزّوجلّ، ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقالًا لم يكن له إلّاما نوى» «۴». فإنّها تدلّ على اعتبار قصد القربة فى المثوبة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۶ ومنها: ما ورد فى باب حرمة شرب الخمر وهو ما رواه حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام (فى حديث المناهى): أنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله نهى أن يشترى الخمر، وأن يسقى الخمر، وقال: «لعن اللَّه الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه» «۱». وجوابها واضح، لأنّها داخلة تحت عنوان الاعانة على الإثم الذى هو بنفسه من العناوين المحرّمة فهى أجنبية عمّا نحن بصدده. ومنها: روايات الرضا وإنّ من رضى بفعل قوم كان منهم، ومن جملتها ما ورد فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أيّها الناس إنّما يجمع الناس الرضا والسخط وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمّهم اللَّه بالعذاب لمّا عمّوه بالرضا فقال سبحانه: «فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ» «۲»» «۳» . وأيضاً ما ورد فى زيارة الحسين عليه السلام: «ولعن اللَّه امّة سمعت بذلك فرضيت به» «۴». لكن المستفاد من هذه الرّوايات أنّ الرضا غير النيّة وأنّه عنوان مستقلّ محرّم، أى من رضى بعصيان شخص آخر فقد عصى، وإن لم يكن من قصده فعل تلك المعصية بنفسها بل ربّما ينتهى إلى الكفر كمن رضى بقتل الحسين عليه السلام فإنّه يوجب انطباق عنوان الناصب، والناصب كافر. ومنها: ما ورد «۵» فى السنّة الحسنة والسنّة السيّئة، ومضمون جميعها يرجع إلى أنّ من سنّ سنّة حسنة كان له أجر من عمل بها ومن سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزر من عمل بها. والجواب: أنّها أيضاً ترجع إلى عنوان الاعانة على البرّ والتقوى أو عنوان الاعانة على الإثم والعدوان كما لا يخفى. ومنها: ما روى أنّه «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فى النار، قلت هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتل صاحبه». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۷ وهى أيضاً خارجة عن محلّ النزاع، لأنّ الموجب للدخول فى النار فيها ليس مجرّد نيّة القتل وإرادته بل الإلتقاء بالسيف، وسلّ السيف على المسلم بنفسه من المحرّمات، بل قد يدخل تحت عنوان المحارب الذى له حدّ شديد كما ورد فى القرآن. وإن شئت قلت: النيّة منضمّة إلى مقدّمة من مقدّمات القتل وهى الإلتقاء بالسيف، والإلتقاء بالسيف حرام لانطباق عنوان الهتك أو اخافة المؤمن عليه. فظهر إلى هنا أنّ التامّ من حيث الدلالة من بين هذه الرّوايات الكثيرة رواية واحدة وهى رواية جابر، لكنّها من ناحية السند ضعيفة لمكان عمرو بن شمر. هذا، مضافاً إلى أنّ فى قبال هذه الأخبار روايات «۱» كثيرة تدلّ بالصراحة على عدم كون نيّة المعصية معصية نشير هنا إلى روايتين منها: إحداهما: ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام: قال: «إنّ اللَّه تبارك وتعالى جعل لآدم فى ذرّيته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشر، ومن همّ بسيّئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيّئة» «۲». ثانيهما: ما رواه أبو بصير عن أبى عبداللَّه عليه السلام: قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإنّ المؤمن ليهمّ بالسيّئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه» «۳». إلى غير ذلك ممّا هو فى معناهما. وذكر شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله للجمع بين هاتين الطائفتين وجهين كلّ واحد منهما جمع تبرّعى لا شاهد له. أحدهما: أن تحمل الطائفة الاولى على من ارتدع عن قصده بنفسه، والثانية على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره. الثانى: أن

تحمل الاولى على من اكتفى بمجرّد القصد، والثانية على من إشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات. ولكن الأمر سهل بعد ما عرفت من عدم تمام الطائفة الاولى، سلّمنا ولكنّ الطائفة الثانية انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۸ أصرح دلالة وأكثر عدداً، مضافاً إلى ما مرّ من المناقشة فى كلّ واحد من روايات الطائفة الاولى دلالة أو سنداً، ويتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على حرمة التجرّى من العقل والنقل.

التنبيه الثالث: الكلام فى تفصيل صاحب الفصول

فى ما ذهب إليه صاحب الفصول من التفصيل، وإليك نصّ كلامه: «أنّ قبح التجرّى ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن إشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب إنّه ذلك الكافر فتجرّى ولم يقدم على قتله فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا التجرّى عقلًا عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبى أو وصى نبى فتجرّى ولم يفعل، ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد إبنه وقطع بأنّه ذلك العدو فتجرّى ولم يقتله فاذا اطّلع المولى على حاله لا يذمّه بهذا التجرّى بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل ... إلى أن قال: ومن هنا يظهر أنّ التجرّى على الحرام فى المكروهات الواقعيّة أشدّ منه فى مباحاتها، وهو فيها أشدّ فى مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّة كالمكروهات ويمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيّة ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجرّى» «۱». (انتهى). أقول: الظاهر من كلامه هذا أنّ حكم التجرّى لديه يختلف بعدد الأحكام الخمسة، ولعلّ وجهه عنده هو نفس ما ادّعاه المحقّق الخراسانى رحمه الله على مذهبه (وهو حرمة التجرّى مطلقاً) من حكومة الوجدان، فكأنّ صاحب الفصول يقول: كما أنّ الوجدان يحكم بقبح التجرّى فى بعض الموارد يحكم أيضاً بعدمه فى موارد اخرى. ولكن يجاب عنه أوّلًا: بأنّه ليس تفصيلًا فى المسألة بل هو يساوق حقيقةً القول بحرمة التجرّى مطلقاً لكنّها حرمة اقتضائيّة تتغيّر بطروّ عناوين ثانوية كما هو كذلك فى غالب العناوين المحرّمة، فإنّ الكذب مثلًا حرام باعتبار وجود مفسدة فيه، وتتغيّر حرمته إذا طرأ عليه مصلحة أقوى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۲۹ وثانياً: إنّا ننكر أصل حرمة التجرّى، لما مرّ من عدم صلوح الوجوه المذكورة لإثبات الحرمة، فلا تصل النوبة إلى ملاحظة الكسر والانكسار بين قبحه وحسن ما طرأ عليه. وثالثاً: أنّ قبح المتجرّى نشأ من القطع بالحرمة فلا يعقل أن يرتفع ما دامت صفه القطع موجودة قائمة بالقاطع بجهة من الجهات المجهولة المغفولة له، وبعبارة اخرى: أنّ الحسن والقبح تابعان لما علم من الجهات، لا لأقوى الجهات الواقعيّة التى يكون مغفول عنه للمتجرّى. إن قلت: فبما تحكم فى قضية ترك قتل ابن المولى مع علمه بأنّه عدوّ للمولى فهل يرضى أحد فيه باستحقاق العبد للمؤاخذة؟ قلت: إنّ المولى الحكيم العادل يحكم بالقبح والعقاب فى هذا المورد أيضاً لأنّه يعاقب عبده على جرأته وخروجه عن رسم العبوديّة، وهذا باقٍ ولم يتبدّل إلى غيره حتّى بعد انكشاف الواقع، نعم قد لا يعاقبه ويعفو عنه شكراً لسلامة إبنه وخروجه عن خطر القتل لا من باب عدم صدق عنوان المتجرّى عليه كما يشاهد كثيراً مّا نظيره بين العرف والعقلاء فى المعاصى الواقعيّة أيضاً فيتركون عقاب العبيد شكراً للنعم المقارنة للمعصية.

التنبيه الرابع: فى الإنقياد

قد يقال: يترتّب الثواب على الانقياد لنفس ما استدلّ به على ترتّب العقاب على التجرّى، وهو شهادة الوجدان ودلالة بعض الأخبار، ثمّ يستنتج ويقال: حسن الانقياد يلازم قبح التجرّى ولا يجوز التفكيك بينهما. لكن يناقش فيه بأنّ حسن الانقياد وترتّب الثواب عليه معلول لانطباق عنوان تعظيم المولى عليه لأنّ مفهوم الانقياد إنّما يصدق فيما إذا أتى بالعمل بقصد أمر المولى والتقرّب إليه وإتيان الفعل، فهذا القصد لا ينفكّ عن انطباق عنوان التعظيم فى جميع الموارد فيترتّب الثواب أيضاً فى جميع الموارد، وهذا بخلاف عنوان التجرّى، فإنّه ليس معناه الإتيان بما يراه معصية بقصد مخالفة المولى والعناد له، فإنّ هذا لا يعتبر فى حقيقة التجرّى بل هو عنوان ثانوى ربّما يوجب الكفر فضلًا عن الفسق، بل المتجرّى إنّما يأتى بما يأتى من فعله لشهواته ومقاصده الحيوانية كما ورد فى دعائه عليه

السلام: «ولکن خطیئة عرضت لی وسوّلت لی نفسی وغلبنی هوای» إلی آخر ما مرّ ذکره. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۰ فإذاً الفرق بین مسألتی التجرّی والانقیاد من هذه الناحیة ظاهرة لا سترة علیه فلا یمکن قیاس أحدهما بالآخر.

التنبیه الخامس: فی سریان حرمة التجرّی بین الأحکام جمیعا

لا فرق فی حرمة التجرّی بین مخالفة الأحکام الواقعیّة والظاهریّة ولا بین مخالفة العلم والظنّ المعتبر لأنّ حقیقة الجرأة علی المولی موجودة فی الجمیع، والأدلّة التی استدلّوا بها علی حرمته تجری فی الأحکام الظاهریّة والظنون المعتبرة أیضاً ولکن قد عرفت عدم صحّة شیء منها. هذا تمام الکلام فی أحکام التجرّی وأدلّتها واللّه العالم.

المسألة الثالثة: فی أقسام القطع

اشارة

کان البحث إلی هنا عن القطع الطریقی، وهیهنا قسم من القطع یسمّی بالقطع الموضوعی یؤخذ فی موضوع الحکم بحیث لا یتحقّق الموضوع بدونه، نحو «إذا قطعت بنجاسة ثوبک فلا تصحّ الصّلاة فیه» فالموضوع لبطلان الصّلاة فی هذا المثال هو القطع بنجاسة الثوب مع کون الثوب نجساً فی الواقع، حیث إن القطع حینئذٍ جزء للموضوع، کما هو المشهور فی محلّه وقد أفتی المشهور بعدم مانعیة النجاسة الخبثیّة الواقعیّة عن صحّة الصّلاة، خلافاً للنجاسة الحدثیّة. وهیهنا أبحاث ثلاثة:

البحث الأوّل: أنّه یستحیل أخذ القطع بعنوان الموضوع

ویقع البحث فیه فی ثلاث مواضع: أحدها: أن یؤخذ فی موضوع نفس الحکم. ثانیها: أن یؤخذ فی موضوع ضدّ الحکم. ثالثها: أن یؤخذ فی موضوع مثل الحکم. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۱ والدلیل علی الاستحالة فی کلّ واحد منها واضح، أمّا الأوّل فلاستلزامه الدور المحال مثل ما إذا قیل: «إذا قطعت بنجاسة هذا الثوب فهو ینجّس بنفس هذه النجاسة» أو قیل: «إذا قطعت بوجوب هذا العمل فهو یجب بنفس هذا الوجوب». أمّا الثانی: فلاستلزامه اجتماع المثلین کما إذا قیل: «إذا قطعت بوجوب هذا العمل فهو یجب بوجوب آخر مثله». وأمّا الثالث: فلاستلزامه اجتماع الضدّین مثل أن یقال: «إذا قطعت بوجوب شیء فهو یحرم». وهذا کلّه واضح لا یحتاج إلی مزید بیان، ولکنّه بالنسبة إلی أصل المدّعی، إنّما الإشکال فی کیفیة الاستدلال علی عدم الصحّة بالنسبة إلی القسمین الأخیرین، حیث إنّه لا-استحالة لاجتماع الضدّین أو المثلین فی الامور الاعتباریّة کما مرّ مراراً، بل الإشکال فیه من جهة قبحه ولغویته، فإنّ اجتماع المثلین لغو واجتماع الضدّین یستلزم التکلیف بما لا یطاق، وصدور کلّ واحد منهما من جانب المولی الحکیم قبیح بلا ریب.

البحث الثانی: أخذ القطع موضوعا

أنّ القطع المأخوذ موضوعاً علی أربعة أقسام: لأنّه تارةً یکون تمام الموضوع لحکم کما قیل به فی مسألة الخوف بالضرر فإنّه تمام الموضوع لبعض الأحکام الشرعیّة فیترتّب علیه تلک الأحکام وإن لم یکن ضرر فی الواقع، کما أنّه کذلک فی الامور التکوینیّة أحیاناً فیوجب علم الإنسان بضرر خاصّ تغیّر اللون أو ارتعاش البدن مثلًا، سواء کان الضرر موجوداً واقعاً أو لم یکن. واخری یکون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع الذی تعلّق به القطع کما فی القطع بنجاسة الثوب الذی أخذ جزءً فی موضوع بطلان الصّلاة، فإذا قطعت بنجاسة الثوب وکان نجساً فی الواقع تبطل الصّلاة، وأمّا إذا قطعت بها وصلّیت مع تمشّی قصد القربة وانکشف الخلاف وعدم نجاسة الثوب فالحقّ صحّة الصّلاة حینئذٍ، کما أنّه کذلک فیما إذا کان الثوب نجساً فی الواقع ولکن لم یکن قاطعاً بها. وعلی کلّ حال إنّ کلًا من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع تارةً یکون انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۲ مأخوذاً بما هو طریق

وكاشف عن الواقع، واخرى بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة للقاطع أو المقطوع به، والفرق بينهما أنّ القطع من الصفات ذات الإضافة التى تحتاج إلى طرف آخر كالقدرة المحتاجة إلى المقدور (فى قبال الصفات الحقيقة التى لا تحتاج إلى ذلك كالحياة ونحو ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة إلى طرف آخر)، فإنّ القطع من جهةٍ نور لنفسه ويكون كمالًا للنفس، ومن جهة اخرى نور لغيره وكاشف عن غيره، أى الأمر المقطوع به، وحينئذٍ تارةً يمكن أن يلاحظ بما هو صفة قائمة بالنفس، واخرى بما أنّه طريق وكاشف عن الغير، وبهذا تصير أقسام القطع الموضوعى أربعة، وبانضمام القطع الطريقى إليه تصير خمسة. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله أنكر هنا القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الكاشفيّة، وجعل الأقسام ثلاثة قائلًا بأنّه غير معقول لأنّ معنى الأخذ على نحو الكاشفيّة أنّ للواقع دخلًا فى الموضوع وهو لا يجتمع مع أخذه تمام الموضوع، وفى قباله المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية والشيخ الحائرى رحمه الله فى الدرر أثبتا هذا القسم وجعلا الأقسام أربعة. أقول: الحقّ أنّه وقع هنا بين المحقّق النائينى رحمه الله من جانب وبين العلمين المذكورين من جانب آخر مناقشة لفظيّة لأنّ لكلّ من الطرفين بل لكلّ واحد من الأعلام الثلاثة تفسيراً خاصّاً للقطع المأخوذ على نحو الكاشفيّة يناسب مع ما ذهب إليه من الإنكار أو الإثبات. أمّا المحقّق النائينى رحمه الله فيفسّر المأخوذ على نحو الكاشفيّة بأنّ معناه أنّ للواقع دخلًا فى الموضوع، فبناءً على هذا التفسير يكون إنكاره فى محلّه كما لا يخفى. وأمّا المحقّق الخراسانى رحمه الله فيقول: أنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّه وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصيّة اخرى فيه معها كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاكٍ عنه، فمراده من الكاشفيّة مجرّد النظر إلى الغير وصرف التعلّق بالغير سواء كان الغير موجوداً فى الخارج أو لم يكن، لا أن يكون للواقع دخل. كما أنّ المحقّق الحائرى رحمه الله قال فى الدرر: «والمراد من كونه ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة ملاحظته من حيث إنّه كشف تامّ، ومن كونه ملحوظاً على أنّه طريق ملاحظته من حيث إنّه أحد مصاديق الطرق المعتبرة، وبعبارة اخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۳ المعتبرة» «۱». فمقصوده من المأخوذ على نحو الكاشفيّة فى هذه العبارة أيضاً ليس كون الواقع دخيلًا فى الموضوع، بل المقصود مجرّد ملاحظة أنّه أحد مصاديق الطرق المعتبرة فى قبال ملاحظة حالة المائة فى المائه فى المأخوذ على نحو الصفتية. ولا يخفى أنّه بناءً على كلّ واحد من هذين التفسيرين يمكن تصوّر قسم رابع وهو كون القطع المأخوذ على نحو الكاشفيّة تمام الموضوع، وبهذا يرتفع النزاع حقيقه بين الطرفين.

البحث الثالث: فى أحكام القطع الموضوعى والطريقى وأنّه هل تقوم الطرق والأمارات مقامهما أو لا؟

لا ريب فى قيام الأمارات بنفس دليل حجّيتها (كآية النبأ) مقام القطع الطريقى المحض، كما لا ريب فى عدم قيامها مقام القطع الموضوعى على وجه الصفتيّة فلا شكّ فى أنّه إذا أشار المولى إلى الشمس مثلًا وقال: «بمثل هذا فاشهد» فأخذ القطع بما أنّه صفة خاصّة ودرجة خاصّة من العلم والكشف فى موضوع الشهادة، فلا تجوز الشهادة على مالكية زيد مثلًا بمجرّد قيام البيّنة على أنّ هذا ملك له، أو ثبتت مالكيته بالقرعة. إنّما الكلام فى قيامها مقام القطع الموضوعى على نحو الكاشفيّة. قال الشيخ قدس سره فى الرسائل: «ثمّ من خواص القطع الذى طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيّة والاصول العمليّة مقامه فى العمل بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيّة فإنّه تابع لدليل الحكم فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الأمارات والاصول مقامه، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره» «۲». فظاهر كلامه هذا أنّ الطرق والأمارات تقوم مقام القطع الموضوعى على وجه الكاشفيّة مطلقاً سواء كان جزءً للموضوع أو تمام الموضوع. لكن المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى الكفاية إلى عدمه، حيث قال: «إنّ القطع المأخوذ بهذا انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۴ النحو (على نحو الكاشفية) فى الموضوع شرعاً كسائر ما لها دخل فى الموضوعات أيضاً (أى كسائر الصفات التى لها دخل فى موضوعات الأحكام) فلا يقوم مقامه شىء بمجرّد حجّيته أو قيام دليل اعتباره ما لم يقم دليل على تنزيله ودخله فى الموضوع كدخله». أقول: لم

يقم أحد من العلمين دليلًا على مدّعاه، وكأنّ كلّ واحد منهما أرسلها إرسال قضايا قياساتها معها، والإنصاف أنّ المشكلة هنا أيضاً تنحلّ بما مرّ آنفاً من لزوم ملاحظة التفاسير الثلاثة التى ذكرت لأخذ القطع موضوعاً على وجه الكاشفيّة فيثبت بذلك أنّ النزاع فى هذا المقام أيضاً لفظى. بيان ذلك: أنّ ظاهر كلام الشيخ رحمه الله كون مراده من المأخوذ على وجه الكاشفيّة أنّ ما أخذ فى الموضوع هو جامع الكاشف وجنس الكاشف الذى يكون القطع مصداقاً من مصاديقه كما صرّح بهذا التفسير المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر (وقد مرّ بيانه) ولا ريب أنّه بناءً على هذا التفسير يقوم مقام القطع سائر مصاديق الكاشف بلا إشكال. وأمّا المحقّق الخراسانى رحمه الله فقد مرّ أنّ مقصوده من المأخوذ على نحو الكاشفيّة أنّ تلك الحالة، أى حالة المائة فى المائة أخذت فى الموضوع من جهة أنّها منوّرة لغيره لا من جهة أنّها تؤثّر فى نفسه، ولا إشكال (حتّى عند الشيخ قدس سره) فى عدم قيام الأمارات مقام هذه الدرجة من العلم، فالمناقشة بين العلمين لفظيّة نشأت من اختلاف التفسير للقطع الموضوعى على وجه الطريقيّة. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد هذا أورد على نفسه ما حاصله: أنّه يكفينا لإثبات قيام الأمارة مقام القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الكاشفيّة إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع من الطريقيّة والموضوعيّة، فإنّ إطلاق دليل اعتبار الأمارة ينزّل الأمارة منزلة القطع فى جميع آثاره ولوازمه المترتّبة عليه من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً حتّى على نحو الصفتية. وأجاب عن هذا بأنّ هذا الإطلاق ممتنع فى المقام لاستلزامه اجتماع اللحاظين المتضادّين لأنّ تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعى موقوف على لحاظ القطع استقلالًا لأنّ مقتضى موضوعيّة شيء هو استقلاله فى اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيلها منزلة القطع الطريقى موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به فيستلزم منه لحاظ المنزّل عليه وهو القطع بلحاظين متضادّين فى إنشاء واحد وهو محال. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۵ أقول: ويرد عليه: إنّ جوابه هذا مبنىّ على ما ذهب إليه فى البحث عن حقيقة الاستعمال من أنّ استعمال اللفظ فى المعنى فناؤه فيه حقيقة، وقد مرّ الجواب عنه، فقد قلنا أنّ حقيقة الاستعمال هو جعل اللفظ علامة للمعنى والبناء على إرادته عنده، ولذلك لا مانع من استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى ومن احضار معانى متعدّدة فى الذهن ثمّ استعمال لفظ واحد فى جميعها. هذا ولكن نحن أيضاً نمنع عن إطلاق أدلّة حجّية الأمارات لكن لا من باب اجتماع اللحاظين المتضادّين بل من باب انصراف أدلّة حجّية الأمارات عن القطع الموضوعى فإنّها ناظرة بظهورها إلى القطع الطريقى المحض فقط. وللمحقّق النائينى رحمه الله فى المقام بيان آخر لجواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى على نحو الكاشفيّة، والنكتة الأساسيّة الرئيسة فى كلامه (بعد أن جعل عمدة ما يتصوّر أن يكون مانعاً عن القيام ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من الجمع بين اللحاظين) تفسير ذكره لحجّية الطرق والأمارات، وهو أنّ دليل الحجّية إنّما ناظر إلى إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارة وجعل ما ليس بمحرز حقيقة محرزاً تشريعاً وإليك نصّ كلامه: «أنّه ليس معنى حجّية الطريق مثلًا تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع ولا تنزيله منزلة القطع حتّى يكون المؤدّى واقعاً تعبّداً أو يكون الأمارة علماً تعبّداً، بداهة أنّ دليل الحجّية لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلًا وإنّما نظره إلى إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارة وجعل ما ليس بمحرز حقيقة محرزاً تشريعاً، نعم لابدّ وأن يكون المورد قابلًا لذلك بأن يكون له كاشفيّة عن الواقع فى الجملة ولو نوعاً إذ ليس كلّ موضوع قابلًا لإعطاء صفة الطريقيّة والمحرزيّة له فما يجرى على الألسنة بأنّ ما قامت البيّنة على خمريته مثلًا خمر تعبّداً أو أنّ نفس البيّنة علم تعبّداً فممّا لا محصّل له وليس له معنى معقول إذ الخمريّة أو العلم من الامور التكوينيّة الواقعيّة التى تنالها يد الجعل تشريعاً، مضافاً إلى أنّ لم يرد فى آية ولا رواية أنّ ما قامت البيّنة على خمريته خمر وإنّ الأمارة علم حتّى يصحّ دعوى كون المجعول هو الخمريّة أو كون البيّنة علماً ولو بنحو المسامحة من باب الضيق فى التعبير، وبالجملة ما يكون قابلًا لتعلّق الجعل التشريعى به كيفية المجعولات التشريعية هو نفس صفة الكاشفيّة والطريقيّة لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدّى منزلة الواقع ولا لتنزيل نفسه منزلة العلم. وبعبارة اخرى له فى موضع آخر: أنّ مفاد حجّية انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۶ الأمارات هو تتميم الكشف أى يكمّل الشارع بأدلّة الحجّية الكشف الظنّى الموجود فى الأمارة). ثمّ أشار إلى ما مرّ من إشكال الجمع بين اللحاظين بأنّ بناء هذا الإشكال على تخيّل أنّ دليل الاعتبار إنّما يتكفّل لإثبات أحكام الواقع للمؤدّى أو أحكام القطع للأمارة فيكون تعميماً فى الموضوعات

الواقعيّة أو فى العلم المأخوذ فى الموضوع واقعاً، وأمّا إذا بنينا على عدم تكفّل دليل الحجّية والاعتبار للتنزيل أصلًا بل غاية شأنه هو إعطاء الطريقيّة والكاشفيّة للأمارة وجعل ما ليس بمحرز للواقع حقيقة محرزاً له تشريعاً فليس هناك تنزيل حتّى يترتّب عليه الجمع بين اللحاظين المتنافيين» «۱». أقول يرد عليه: أوّلًا: ما المراد بإعطاء صفة الكاشفيّة لما ليس كاشفاً؟ أليست الكاشفيّة أيضاً من الامور التكوينيّة غير القابلة للجعل؟ فما ليس بعلم تكويناً وواقعاً كيف يمكن جعله علماً؟ أليس هذا إلّا كرّ على ما فرّ منه؟ إن قلت: فما هو معنى الحجّية فى رأيكم؟ قلت: يمكن أن يبيّن لها معنيان: الأوّل: تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بحسب الأحكام والآثار الشرعيّة، فمعنى «صدّق العادل» مثلًا «نزّل ما أخبر العادل بخمريته مثلًا منزلة الخمر الواقعى فى أحكامه». الثانى: جعل حكم طريقى مماثل للحكم الواقعى، أى ينشأ دليل حجّية خبر العادل فيما إذا أخبر عادل عن خمريّة شىء حرمةً لذلك الشىء مثل حرمة الخمر الواقعى. ولا يخفى أنّ المعنى الأوّل هو ظاهر لسان الأدلّة، حيث إن الخبر الذى يقول مثلًا: «ما رواه عنّى فعنّى يروى» يعنى «رتّب على ما رواه الآثار والأحكام الشرعيّة»، والعمدة أنّ الذى يقبل التشريع هو الامور الاعتباريّة مثل الأحكام الشرعيّة لا غيرها. ثانياً: سلّمنا إمكان إعطاء الكاشفيّة، لكن ليس هو لسان أحد من أدلّة الاعتبار فليس معنى مفهوم آية النبأ (وهو: إذا جاءكم عادل فلا تبيّنوا) اعطيت خبر العادل صفة الكاشفية كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۷ ثالثاً: سلّمنا ذلك، ولكن نتيجته أنّ لدينا قسمين من القطع: قطعاً تكوينياً وقطعاً تشريعياً، وظاهر أدلّة أخذها فى الموضوع هو القطع التكوينى فقط، فالقطع التشريعى الحاصل بتتميم الكشف وإعطاء صفة الطريقية خارج عن منصرفها. وبالجملة فالمختار فى المقام أنّه إن كان المراد من الأخذ على نحو الكاشفيّة أخذ جامع الكاشف فلا إشكال فى قيام الأمارة مقامه، وإن كان المراد منه أخذ القطع بما أنّه كاشف تامّ فلا إشكال أيضاً فى عدم قيام الأمارة مقامه لأنّ كشف الأمارة كشف ناقص. هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع. أمّا قيام الاصول مقامه فلنبدأ فيه ببيان أقسامها فنقول: قد قسّمها بعض الأكابر إلى الاصول المحرزة وغير المحرزة، والحقّ أنّ محرزيّة شىء بالنسبة إلى الواقع تنافى كونه من الاصول العمليّة التى أخذ فى موضوعها الشكّ بالواقع، وعليه فلا محصّل لهذا التقسيم. اللهمّ إلّاأن يقال: أنّه مجرّد اصطلاح لكلّ أصل عملى له نظر إلى الواقع وإن لم يكن كاشفاً ظنّياً، أو كان كذلك ولكن لم يكن الكشف الظنّى ملاك حجّيته شرعاً. وكيف كان، قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «أمّا الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلّتها أيضاً غير الاستصحاب لوضوح أنّ المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجّز التكليف وغيره كما مرّت إليه الإشارة وهى ليست إلّاوظائف مقرّرة للجاهل فى مقام العمل شرعاً أو عقلًا، إلى أن قال: ثمّ لا- يخفى أنّ دليل الاستصحاب أيضاً لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً». وحاصل كلامه: أنّ غير الاستصحاب من الاصول العمليّة لا يقوم مقام القطع لأنّ لسانها ليس لسان التنزيل وترتيب الآثار بل هى ليست إلّامجرّد وظائف عملية للجاهل، وأمّا الاستصحاب فهو وإن كان لسان أدلّته لسان التنزيل ولها نظر إلى الواقع إلّاأنّ دليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» لابدّ أن يكون ناظراً إمّا إلى تنزيل الشكّ فى البقاء منزلة القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى كلا التنزيلين لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدّم منه قدس سره فى قيام الأمارات. أقول يرد عليه: أوّلًا: ما مرّ من أنّ الإشكال فى المقام ليس هو الجمع بين اللحاظين، بل الإشكال أنّ الأدلّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۳۸ منصرفة عن القطع الموضوعى، فمثل قوله «لا تنقض اليقين» المعنى المستظهر منه هو ترتّب آثار الواقع المتيقّن أى الوضوء مثلًا فى مورد هذا الخبر، لا- ترتيب آثار القطع. ثانياً: ظاهر كلامه هذا أنّ الاصول لا توجب تنجّز التكليف لأنّها ليست إلّاوظائف مقرّرة للجاهل فى مقام العمل مع أنّه لا منافاة بينهما بل إنّها تنجّز التكليف الواقعى فى صورة الإصابة وإن لم يكن لسانها لسان التنزيل منزلة الواقع. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الاصول لا تقوم مقام القطع الموضوعى مطلقاً حتّى إذا فسّر القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الكاشفيّة بأخذ جامع الكاشف لأنّه ليس لأصل عملى كاشفيّة وإن كان لسانه لسان التنزيل، وعليه فلا وجه لما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من جواز قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى. بقى هنا شىء: وهو ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق النائينى رحمه الله من إنكاره القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الصفتية فى لسان الأدلّة الشرعيّة، وأنّه لم نجد فى الأحكام الفقهيّة حكماً أخذ فى موضوعه القطع على نحو الصفتية.

فنقول فی جوابه: إن کان المراد من القطع المأخوذ علی نحو الصفتیة تلک الدرجة العالیة من العلم أی حالة المائة فی المائة فیمکن أن یحمل علیها ما ورد فی باب الشهادات عن علی بن غیاث عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: لا تشهدنّ بشهادة حتّی تعرفها کما تعرف کفّک» «۱». وما ورد أیضاً عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقد سئل عن الشهادة قال: هل تری الشمس؟ علی مثلها فاشهد أو دع» «۲». وإن کان المراد منه القطع بما أنّه صفة کمالیّة للنفس فیمکن أیضاً أن یحمل علیه ما ورد فی بعض الرّوایات من استحباب إکرام العالم أو استحباب النظر إلی وجه العالم حیث إن العلم فی هذین الحکمین لم یؤخذ بما أنّه کاشف لغیره بل بما أنّه نور فی نفسه وصفة کمالیّة للنفس کما لا یخفی.

المسألة الرابعة: هل یتصوّر ما ذکر من الأقسام للقطع فی الظنّ أیضاً أو لا؟

قد ذکرنا سابقاً أنّ للقطع الموضوعی أربعة أقسام: ۱- القطع المأخوذ فی موضوع حکم نفسه. ۲- القطع المأخوذ فی موضوع حکم مثله. ۳- القطع المأخوذ فی موضوع حکم ضدّه. ۴- القطع المأخوذ فی موضوع حکم غیره، ومرّ أیضاً بطلان الثلاثة الاولی وإنّ الجائز منها هو القسم الأخیر نحو «إذا قطعت بنجاسة الثوب تبطل الصّلاة فیه». أمّا الظنّ فلا إشکال فی بطلان القسم الأوّل بالنسبة إلیه نحو «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فهی تجب بهذا الوجوب»، وذلک للزوم نفس الإشکال وهو الدور المحال هنا أیضاً، کما لا إشکال فی جواز القسم الأخیر فیه، أمّا القسم الثانی والثالث فربّما یقال بأنّهما قد یصحّان بالنسبة إلی الظنّ نحو «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فهی تجب» و «إذا ظننت بنجاسة الثوب فهو طاهر»، ونکتة الجواز والسرّ فیه أنّ الحکمین فیهما حکمان فی مرحلتین: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلیّة، فالمظنون بسبب الجهل به وعدم رفع الستار عنه کما ینبغی- یکون إنشائیّاً غیر فعلی، وأمّا الحکم الذی قد أخذ الظنّ موضوعاً له فیکون فعلیاً، وعلیه فلا یلزم اجتماع الحکمین المتماثلین أو المتضادّین فی مرتبة واحدة. إن قلت: لو کان هذا هو السرّ فی الجواز فیمکن أن یقال به فی القطع أیضاً، أی یمکن أن یأخذ القطع بحکم فی مرحلة الإنشاء موضوعاً للقطع به فی مرحلة الفعلیة فیقال مثلًا: إذا قطعت بوجوب شیء وجوباً إنشائیّاً یجب ذلک الشیء بوجوب فعلی أو یحرم فعلًا، فما هو الفارق بین المقامین؟ قلت: الفرق هو أنّ القطع بحکم إنشائی یلازم القطع بالفعلیّة (إذا کان المانع عن الفعلیّة هو الجهل فقط) لأنّ القطع حجّیته ذاتیّة ولا یمکن سلب الحجّیة عنه، بخلاف الظنّ فیمکن فیه للشارع جعل الحجّیة له أو سلبها عنه لعدم کونها ذاتیّة له. إن قلت: ما هی الثمرة لهذا البحث؟ قلنا: سیأتی إن شاء اللّه تعالی فائدتها العظیمة فی الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری فی انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۰ جواب شبهة ابن قبة التی هی من المشکلات فی مبحث الأحکام الظاهریّة.

المسألة الخامسة: فی وجوب الموافقة الالتزامیّة فی الأحکام الفرعیّة وعدمه

إذا علمنا بوجوب شیء أو حرمته أو استحبابه مثلًا فهل یجب الالتزام القلبی بذلک الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو لا؟ وبعبارة اخری: الواجب فی الأحکام الفرعیّة شیئان أو شیء واحد؟ وفیه أبحاث ثلاثة: الأوّل: فی المراد من الالتزام القلبی والمعنی المقصود منه. الثانی: فی وجوبه فی الأحکام الفرعیّة وعدمه بعد إمکان تصوّره فی مرحلة الثبوت. الثالث: فی ثمرة البحث، فیقع الکلام فی ثلاث مقامات: أمّا المقام الأوّل: فحلّ المشکل فیه یتوقّف علی إثبات جواز انفکاک الاعتقاد عن العلم وأنّه هل یکون العلم عین الاعتقاد أو لا؟ فذهب جمع إلی عدم إمکان التکفیک بینهما. قال فی تهذیب الاصول: «إنّ التسلیم القلبی والانقیاد الجنانی والاعتقاد الجزمی لأمر من الامور لا تحصل بالإرادة والاختیار، من دون حصول مقدّماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها، یمتنع تخلّف الالتزام والانقیاد القلبی عند حصول مبادئها، ویمتنع الاعتقاد بأضدادها فتخلّفها عن المبادیء ممتنع کما أنّ حصولها بدونها أیضاً ممتنع ... إلی أن قال: فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحدته لا یمکن له عقد القلب عن صمیمه بعدم وجوده وعدم وحدته، ومن قام عنده البرهان الریاضی علی أنّ زوایا المثلّث مساویة لقائمتیه، یمتنع مع وجود هذه المبادیء، عقد القلب علی عدم التساوی،

فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكوينى مقطوع به فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعى ثبت بالدليل القطعى. نعم لا- مانع من إنكاره ظاهراً وجحده لساناً لا جناناً واعتقاداً، وإليه يشير قوله عزّوجلّ: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً». وما يقال من أنّ الكفر الجحودى يرجع إلى الالتزام القلبى على خلاف اليقين الحاصل فى نفسه فاسد جدّاً. هذا هو الحقّ القراح فى هذا المطلب من غير فرق بين الا-صول الاعتقاديّة ... إلى أن قال: فلو قام الحجّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۱ عند المكلّف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها، يمتنع عليه أن يعقد القلب على خلافها أو يلتزم جدّاً على طهارته، إلّاأن يرجع إلى تخطئة الشارع (والعياذ باللَّه) وهو خارج عن المقام. وبذلك يظهر أنّ وجوب الموافقة الالتزاميّة وحرمة التشريع لا- يرجع إلى محصّل إن كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبى على كون حكم من الشارع مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع، أو لم يعلم كونه منه، ومثله وجوب الموافقة وهو عقد القلب اختياراً على الاصول والعقائد والفروع الثابتة بأدلّتها القطعيّة الواقعيّة. والحاصل أنّ التشريع بهذا المعنى أمر غير معقول بل لا يتحقّق من القاطع حتّى يتعلّق به النهى، كما أنّ الاعتقاد بكلّ ما ثبت بالأدلّة أمر قهرى تتبع مبادئها ويوجد غبّ عللها بلا إرادة واختيار ولا- يمكن التخلّف عنها ولا- للحاصل له مخالفتها، فلا يصحّ تعلّق التكليف لأمر يستحيل وجوده، أو يجب وجوده بلا إرادة واختيار» «۱». أقول: لا يخفى أنّ لازم ما أفاده فى المقام عدم وجود موضوع للبحث هنا فينتفى بانتفاء موضوعه لأنّه أنكر إمكان تعلّق الوجوب بالالتزام القلبى ثبوتاً فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات والبحث فى أنّه هل يكون الالتزام القلبى واجباً شرعاً أو لا؟ لكن الإنصاف هو إمكان التفكيك بين العلم والالتزام القلبى ثبوتاً وأنّه يوجد وراء العلم شيئاً آخر اختياريّاً يسمّى بالتسليم والالتزام القلبى، وإن شئت فعبّر عنه بالإيمان مقابل الإسلام، وقد بيّنه المحقّق الإصفهانى رحمه الله فى كلامه «۲». وتوضيحه: أنّه إذا تيقّن الإنسان بشىء يجد بوجدانه فى قبال يقينه وعلمه أمرين مختلفين: أحدهما: التسليم الجوارحى، والثانى: التسليم الجوانحى فربّما يحصل له التسليم الجوارحى ولا يحصل له التسليم القلبى والانقياد الجناحى وبالعكس فيعلم كثيراً ما مثلًا بأهلية شخص للرئاسة والمرجعية لكنّه لا- ينقاد له قلباً ولا يقرّبه باطناً لخباثة نفسه أو لعدم كونه من قومه وقبيلته أو لجهة اخرى، وإن كان فى مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته، ونحن نعتقد أنّه من هذا القبيل الكفر الجحودى فكثير من الكفّار الذين نطق القرآن بكفرهم كانوا عالمين بحقّانيّة القرآن ونبوّة نبيّنا صلى الله عليه و آله، ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولو كان ملاك الإيمان انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۲ الحقيقى نفس العلم لزم أن يكونوا مؤمنين به وأن يكون الشيطان أو فرعون مثلًا أظهر مصاديق المؤمن من أنّ كفرهم ممّا لا- ينكره أحد، ومن هنا يكون المراد من الجحود فى قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» الجحد القلبى لا أنّهم جحدوا لفظاً وعملًا. والعجب من تهذيب الاصول حيث إنّه مع ما ذهب إليه من عدم كون الالتزام القلبى اختياريّاً صرّح فى ذيل كلامه بانفكاك العلم عن الإيمان وقال: «إنّ الإيمان ليس مطلق العلم الذى يناله العقل ويعدّ حظّاً فريداً له» ولم يبيّن أنّه كيف لا يلزم من عدم كون العلم عين الإيمان كون الالتزام والانقياد اختياريّاً بل قال: «وبما أنّ المقام لا يسع طرح تلك الأبحاث فليراجع من أراد التفصيل إلى محالّه» «۱». وكيف كان، فإنّ عدم كون الإيمان والالتزام القلبى اختياريّاً ينافى ظاهر كثير من الرّوايات والآيات كالتى تأمر بالإيمان وتعلّق الأمر فيها بالتسليم القلبى كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» ولو لم يكن الإيمان والتسليم أمراً اختياريّاً يكون هذا القبيل من الأوامر تكليفاً بما لا يطاق، والقول بأنّها محمولة على تحصيل مبادئه وأسبابه تكلّف لا وجه له. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ محلّ البحث أنّه إذا علمنا بوجود شىء فهل يتصوّر فعل قلبى وراء العلم أو لا-؟ فإن قبلنا وجود ذلك الفعل فيعقل ويتصوّر البحث عن وجوب الالتزام القلبى وعدمه وإلّا فلا، وقلنا أنّ الوجدان حاكم على وجود أمر آخر قلبى يسمّى بالالتزام والتسليم القلبى وهو المستفاد من ظاهر الآيات والرّوايات، ومن هنا يعلم أنّ حقيقة التشريع هى الالتزام القلبى على كون حكم من الشارع مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع أو مع عدم العلم بكونه منه. هذا كلّه فى إمكان تعلّق الوجوب على الالتزام وعدمه. المقام الثانى: فى أنّه بعد قبول إمكان تعلّق الوجوب ثبوتاً فهل يكون واجباً إثباتاً أو لا؟ فنقول: لا دليل لنا على وجوب الالتزام فى الأحكام الشرعيّة الفرعيّة تفصيلًا لا عقلًا ولا نقلًا وإن كان واجباً فى الاصول الاعتقاديّة. أمّا عقلًا فلأنّ العقل والعقلاء لا يحكمون باستحقاق العبد للعقوبة على ترك الالتزام القلبى انوار

الأصول، ج۲، ص: ۲۴۳ فی الأحكام الفرعیّة، ولا یحكمون فیما إذا أتی العبد بالعمل ولم یلتزم قلباً لا بوجوبه ولا بحرمته بأنّه هاتک للمولی. وأمّا نقلًا فلعدم وجود روایة تدلّ علی وجوب الموافقة الالتزامیّة، ومع عدمه والشکّ فی الوجوب تصل النوبة إلی البراءة، نعم مقتضی أدلّة الإیمان بالنبوّة هو الإیمان بالأحكام الفرعیّة التی جاء بها النبی إجمالًا، وهذا غیر وجوب الالتزام القلبی بها تفصیلًا، وخارج عن محلّ الكلام، وممّا یؤیّد هذا المعنی غفلة عامّة الناس عن هذا الالتزام التفصیلی، ولو كان واجباً لكان علی الشارع البیان. المقام الثالث فی ثمرة المسألة: ولیعلم أنّ المسألة لیست لها ثمرة فی الاصول، وإن كان قد یمنع ذلک من إجراء الاصول فی أطراف العلم الإجمالی علی بعض الاحتمالات، بل تظهر ثمرتها فی الفقه بلا واسطة، فإنّ تعلّق العلم بحكم تفصیلًا كالعلم بوجوب الصّلاة وجب الالتزام به قلباً إن قلنا بوجوب الموافقة الالتزامیّة ولا یجب إن قلنا بعدمه، وإن تعلّق العلم بحكم إجمالًا وجب الالتزام القلبی به كذلک إن قلنا بوجوبه كالعلم الإجمالی بوجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، وذلک لعدم القدرة حینئذٍ علی الالتزام التفصیلی، وهكذا لو تعلّق العلم بما یدور بین المحذورین، كما إذا علمنا بأنّ صلاة الجمعة إمّا حرام أو واجب، فیكون الالتزام القلبی حینئذٍ مثله. هذا كلّه بالنسبة إلی الحكم الواقعی، وكذلک إذا كان الحكم ظاهریّاً كوجوب الاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی كمثال الواجب یوم الجمعة إذا دار أمر الوجوب بین صلاة الجمعة وصلاة الظهر، وكالحكم بالتخییر فیما إذا دار الحكم بین الوجوب والحرمة، وبما أنّ العلم بهذا الحكم الظاهری یكون تفصیلیاً یجب الالتزام به تفصیلًا، فیكون الالتزام الواجب فی مثل هذه الموارد قسمان: أحدهما: تفصیلی، وهو الالتزام بالحكم الظاهری المعلوم تفصیلًا، والآخر: إجمالی وهو الالتزام بالحكم الواقعی المعلوم إجمالًا. ولا منافاة بینهما لعدم المنافاة بین الحكم الواقعی والظاهری كما سیأتی فی محلّه إن شاء اللّه. وبهذا یظهر ضعف ما قیل: بأنّ ثمرة المسألة تظهر فی المسألة الاصولیّة، وهی جریان الاصول فی موارد التخییر، فإذا قلنا بعدم وجوب الالتزام القلبی بالحكم الواقعی فلا مانع من جریان البراءة عن الوجوب والبراءة عن الحرمة فی دوران الأمر بین الوجوب والحرمة مثلًا، لأنّ جریانها إنّما یستلزم المخالفة العملیّة الالتزامیّة فقط، والمفروض عدم وجوبها، وأمّا إن قلنا انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۴ بوجوب الالتزام القلبی فلا یمكن جریان الاصول من ناحیة لزوم الالتزام والموافقة العلمیّة بالحكم الواقعی. ووجه الضعف: إنّ لنا فی المقام التزاماً قلبیاً إجمالیاً بالحكم الواقعی، وهو باقٍ علی قوّته، والتزاماً قلبیاً تفصیلیاً بالحكم الظاهری، وهو البراءة، وهو أیضاً باقٍ علی حاله، ولا منافاة بینهما كما سیأتی إن شاء اللّه. بقی هنا شیء: وهو أنّ الالتزام القلبی ممّا لابدّ منه فی الأحكام التعبّدیّة التی یعتبر فیها قصد القربة، سواء قلنا بوجوبه أو لم نقل، وذلک لوجود الملازمة بین قصد القربة والالتزام القلبی وعدم انفكاک الأوّل عن الثانی، فلا معنی لوجوبه ذاتاً ومستقلًا، وحینئذٍ لا یجری البحث عن وجوبه وعدمه. نعم، هذا بالنسبة إلی حین العمل والامتثال، وأمّا بالنسبة إلی خارج وقت العمل فلا إشكال فی جریان البحث أیضاً فإذا علمنا بوجوب الصّلاة سواء حضر وقتها أم لا فهل یجب الالتزام بوجوبها قلباً أو لا؟ وكذلک یجری البحث علی مستوی العمل من ناحیة ترتّب عقاب واحد علی ترک قصد القربة أو عقابین، فإن كان الالتزام واجباً مستقلًا فیترتّب علی الترک عقابان، وإن لم یكن الالتزام واجباً ذاتاً فیترتّب علی الترک عقاب واحد.

المسألة السادسة: فی قطع القطاع

ینقسم الناس من حیث قطعهم بالأشیاء إلی ثلاثة أقسام: الأوّل: من یكون قطعه متعارفاً، فیقطع بالشیء فیما إذا حصلت مبادئه العقلیّة وأسبابه العادیة. الثانی: القطّاع وهو من یقطع بدون تحقّق أسبابه المتعارفة. الثالث: الوسواس وهو لا یقطع حین تحقّق تلک الأسباب. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۵ أمّا القطاع، فتارةً یبحث فیه عن عدم حجّیة قطعه بالنسبة إلی القطع الطریقی، واخری بالنسبة إلی القطع الموضوعی، أمّا عدم حجّیة قطعه بالنسبة إلی القطع الموضوعی فاللازم فیه ملاحظة ظواهر الأدلّة التی أخذ القطع فیها فی الموضوع وإنّها هل تشمل قطع القطّاع أیضاً أو لا؟ فنقول: الظاهر إنصرافها عن قطع القطاع وإنّ القطع المأخوذ فی موضوعها هو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة لا الحاصل من أی سبب كان. أمّا القطع الطریقی، فلا إشكال فی حجّیته فی قطع القطاع بالنسبة إلی حین القطع

لأنّها كما مرّ سابقاً ذاتى للقطع لا ـ يمكن أن يتخلّف عنه سواء كان قطع القطاع أو غيره، ومن أى سبب حصل، ولأىّ شخص كان، فالقطاع فى حالة قطعه لا يمكن نهيه وسلب الحجّية عن قطعه، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد زوال قطعه أو زوال حالة القطاعيّة فلا إشكال أيضاً فى إمكان نهيه عن ترتيب الآثار على قطعه وأمره بقضاء ما لم يأت به، لقطعه بعدم وجوبه أو عدم حصول شرائط الوجوب مثلًا. هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فإذا انكشف الخلاف فقد مرّ فى مبحث الإجزاء عدم إجزاء الأحكام الظاهريّة العقليّة ووجوب القضاء عليه، وإذا لم ينكشف وشكّ فى صحّة عمله فهل يمكن إجراء قاعدة الفراغ أو لا ـ؟ الحقّ عدم شمولها للمقام لانصرافها إلى غيره، ولما ورد فيها من التعليل بأنّه «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» المعلوم عدم شموله للمقام. هذا كلّه بالنسبة إلى القطع الحقيقى، أمّا القطع العرفى المسمّى بالاطمئنان الذى قد مرّ أنّه الغالب فى العلوم والآراء العلميّة فحيث أنّه يجتمع مع احتمال الخلاف يمكن النهى عنه فى القطّاع أو غيره وسلب الحجّية عنه حين القطع. فتلخّص من جميع ما ذكر إمكان المنع عن العمل بقطع القطاع فى ثلاثة موارد: ۱- القطع الموضوعى. ۲- القطع الطريقى العرفى. ۳- القطع الطريقى الحقيقى بالنسبة إلى حال زوال القطع أو حال زوال هذه الصفة أى كونه قطاعاً، ولا يمكن سلبها عنه فى مورد واحد، وهو القطع الطريقى الحقيقى حين القطع، هذا كلّه فى القطاع. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۶ أمّا الوسواس فأحكامه تشبه أحكام القطّاع لأنّ كلّ واحد منهما خارج عن حدّ الاعتدال، إنّما الفرق بينهما أنّ أحدهما داخل فى جانب الافراط والآخر فى جانب التفريط، فكما أنّ الأدلّة التى كان القطع فيها مأخوذاً فى الموضوع كانت منصرفة عن قطع القطاع كذلك منصرفة عن قطع الوسواس، فإذا كان مفاد دليل: «إذا قطعت بنجاسة ثوبك يجب تحصيل القطع بطهارته» فهو منصرف إلى القطع المتعارف وغير شامل للوسواس، فلا يجب عليه تحصيل القطع بطهارة ثوبه، وهكذا بالنسبة إلى القطع الطريقى فلا يمكن منعه وسلب الحجّية عن قطعه فى حال قطعه، كما إذا قطع بنجاسة جميع المياه الموجودة فى بلده، فصار بناءً على قطعه هذا فاقداً للماء، فتيمّم لصلاته، فلا يمكن منعه فى حال قطعه، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد زوال قطعه أو زوال حالة الوسوسة فلا إشكال أيضاً فى إمكان سلب الحجّية عن قطعه السابق وأمره بالقضاء ثبوتاً، وبالنسبة إلى مقام الإثبات أيضاً يجرى هنا جميع ما مرّ فى قطع القطاع من عدم الاجزاء وعدم جريان قاعدة الفراغ.

المسألة السابعة: هل القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة، هو حجّة؟

اشارة

قد مرّ فى ما تقدّم أنّ القطع الطريقى حجّة، والحجّية ذاتيّة له، وقلنا إنّه بحسب الحقيقة ليس طريقاً للوصول إلى الواقع بل هو نفس الوصول إلى الواقع والمشاهدة له سواء كان قطع القطاع أو غيره، ومن أى سبب حصل، ولأى شخص كان وفى أى مورد من موارد الفقه. لكن نسب إلى الأخباريين إنكار حجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة وعدم عدّ العقل من الأدلّة الشرعيّة، والذى يظهر من كلماتهم امور: أحدها: إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع، والثانى: عدم حصول القطع من المقدّمات العقليّة، والثالث: منع الشارع عن الرجوع إليها وإن حصل منها القطع، هذا من أهمّ وجوه الاختلاف بين المسلكين (المسلك الأخبارى ومسلك الاصولى) ولازمها سقوط دليل العقل من بين الأدلّة الأربعة الشرعيّة، فصارت الأدلّة عندهم ثلاثة بل صارت دليلًا واحداً لعدم أخذهم بالكتاب بغير طريق السنّة وعدم اعتمادهم على الإجماع إذا لم يكن فى المجمعين معصوم. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۷ أمّا المقام الأوّل: أى إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع فيتصوّر فيه احتمالات أربع، لتعيين مرادهم: الأوّل: أن يكون المقصود إنكار الحسن والقبح العقليين. الثانى: إنكار كبرى الملازمة بين الحكم العقلى والحكم الشرعى فى سلسلة التشريع. الثالث: إنكاره قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد. الرابع: عدم قدرته على إدراك الموانع والمعارضات. أمّا الاحتمال الأوّل، وهو عزل العقل بالمرّة عن إدراك الحسن والقبح كما ذهب إليه الأشاعرة فيردّه بداهة العقل، ومراجعة الوجدان أدلّ دليل على إدراك العقل للحسن والقبح، حيث لا إشكال فى أنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال كالإحسان وإعانة المظلوم وإغاثة الملهوف، وقبح بعضها الآخر كالظلم وقتل النفوس

الأبرياء والتجاوز على الحقوق والأموال المحترمة. أمّا الاحتمال الثانی (وهو إنكار حكم العقل بالملازمة بين ما استقلّ العقل بحسنه ووجود المصلحة الملزمة فيه وبين حكم الشارع بوجوبه، وهكذا بين ما إستقلّ بقبحه ووجود المفسدة وبين حكم الشارع بحرمته) فقد نقل المحقّق النائينی رحمه الله عن صاحب الفصول وجوهاً لعدم الملازمة: أحدها: وجود الأوامر الإمتحانية فی الشرع مع عدم وجود الملاك فی متعلّقاتها، فيمكن وجود الحكم الشرعی مع عدم وجود الحكم العقلی لعدم الملاك والمصلحة فی مورده. وجوابه: أنّ مورد البحث فی المقام هو الأوامر الجدّية غير الإمتحانية. ثانيها: موارد التقيّة إذا كانت فی نفس الحكم دون المتعلّق كما إذا أمر الإمام عليه السلام بشیء لحفظ دم نفسه سلام اللَّه عليه بنفس الأمر من دون أن يكون هناك مصلحة فی المأمور به فقد تخلّف الحكم عن الملاك. وفيه: ما مرّ من الجواب عن الوجه الأوّل من أنّ مورد البحث ما إذا كان الأمر بداعی الجدّ، وإن شئت قلت: أنّ المصلحة إذا كانت فی نفس الإنشاء بأن تكون التقيّة فی نفس الأمر لا أن تكون التقيّة فی المأمور بها، فهو لا يكون بأمر حقيقة بل هو مجرّد تكلّم بلفظ، والمصلحة فی نفس التكلّم، وأين ذلك من تخلّف الحكم عن الملاك؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۸ ثالثها: أنّه لا ريب فی أنّ الملاك ربّما يكون فی بعض الأفراد دون بعض، ومع ذلك يجعل الحكم على كلّی يشملهما، وهذا كما فی باب العدّة، فإنّ مصلحة حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه اقتضت تشريع حكم العدّة مطلقاً حتّى فيما لا يلزم فيه من عدم العدّة اختلاط المياه فقد تخلّف الحكم فی تلك الموارد عن الملاك. وجوابه: أنّ المصلحة على قسمين: مصلحة نفس الحكم التی يمكن أن يكون نوعيّة غالبية ولا تكون موجودة فی جميع الأفراد والمصاديق، ومصلحة كلّية الحكم، فيمكن أن لا يوجد فی فرد مصلحة نفس الحكم، وفی نفس الحال لا يستثنی ولا يخصّص ذلك الفرد لوجود المصلحة الثانية، أی مصلحة كلّية الحكم فيه، وذلك مثل حرمة الخمر الجارية فی جميع مصاديقها مع أنّ مفسدتها وهی السكر لا يوجد فی قطرة واحدة منها مثلًا، ومع ذلك يكون شربها حراماً حفظاً لكلّية الحكم، وأين ذلك من الالتزام بعدم تبعية الحكم للملاك كما هو المدّعی؟ رابعها: أنّه لا ريب فی أنّ الملاك والمصلحة فی العبادات إنّما يترتّب على إتيانها بقصد قربی لا على مجرّد وجوداتها فی الخارج، ومن المعلوم أنّ الأوامر فيها لا تتعلّق إلّابأنفسها لما ذكر فی محلّه من عدم جواز قصد القربة فی متعلّق الأمر، فما فيه الملاك يستحيل تعلّق الأمر به، وما تعلّق به الأمر لا يكون واجداً للملاك على الفرض. وجوابه: أنّه قد مرّ فی محلّه إمكان أخذ قصد القربة فی المأمور به بلا إشكال فراجع. خامسها: أنّه ثبت لنا فی الشريعة موارد لم يحكم الشارع فيها على طبق الملاكات الموجودة فيها كما هو مقتضی قوله صلی الله عليه و آله «لولا أن أشقّ على امّتی لأمرتهم بالسواك» بل أمرنا بالسكوت فيما سكت اللَّه عنه فی قوله صلی الله عليه و آله «اسكتوا عمّا سكت اللَّه عنه فإنّ اللَّه لم يسكت عنها نسياناً الخ» فإذا أمكن تخلّف الحكم الشرعی عن الملاك ولو فی مورد واحد فبمجرّد إدراك العقل لحسن شیء أو قبحه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعی فی ذلك المورد بل لابدّ من السكوت فيه. وجوابه واضح: لأنّ المقصود فی هاتين الروايتين أنّ عدم الحكم الشرعی مع وجود الملاك يكون لوجود مصلحة أهمّ التی تمنع عن الحكم، وإن شئت قلت: إنّ مصلحة الحكم هنا معارضة مع مفسدة العسر والحرج وأشباهه، وبعبارة اخرى: أنّ محلّ الكلام إنّما هو فی مورد لا يتطرّق فيه احتمال المزاحم مثل المشقّة ونحوها، إذ معه لا يمكن استقلال العقل حتّى يستكشف منه الحكم الشرعی. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۴۹ إذا عرفت عدم صحّة الوجوه التی استدلّ بها لعدم وجود الملازمة فنقول: دليلنا على الملازمة وعلى أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد أمران: الأوّل: أنّ العقل يحكم بأنّه قبيح على الحكيم أن يأمر بغير مصلحة وينهی بغير مفسدة. الثانی: الآيات والرّوايات التی علّلت الأحكام وإشارات إلى مصالحها أو مفاسدها: فمن الآيات قوله تعالى فی الصّيام: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» «۱» وقوله فی الحجّ: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» «۲» وقوله فی الزّكاة: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» «۳» وقوله فی الصّلاة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» «۴» وقوله فی القصاص: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» «۵» وقوله فی الجهاد: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» «۶». ومن الرّوايات ما ورد فی رواية تحف العقل وحاصله: أنّ كلّ ما هو مأمور به على العباد وقوام لهم فی امورهم من وجوه الصلاح الذی لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون

ويستعملون فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته، وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ... فحرام، هذا هو المستفاد من مجموع ما ورد فى تلك الرّواية الطويلة، فإنّ هذه الرّواية تنادى بأعلى صوتها بأنّ الحلال تابع للمصلحة والحرام تابع للمفسدة وكذلك غيرها من الرّوايات الكثيرة المذكورة فى كتاب علل الشرائع وغيره. أمّا الاحتمال الثالث (وهو أن يكون المراد إنكار قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد) والاحتمال الرابع (وهو أن يكون مرادهم عدم إدراك العقل لموانعها ومعارضاتها) فجوابهما واضح لأنّه لا إشكال فى أنّ العقل ولو بنحو الموجبة الجزئيّة يمكن أن يدرك المصالح الملزمة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۰ وحسن الأشياء أو المفاسد وقبحها لما مرّ من حكمه بحسن الإحسان وإعانة المظلومين وقبح الظلم وقتل النفس المحترمة، والمنكر ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان. هذا كلّه هو المقام الأوّل، وهو إنكارهم الملازمة بين حكم العقل والشرع. أمّا المقام الثانى: وهو عدم حصول القطع من المقدّمات العقليّة النظريّة فنسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا يحصل القطع من المقدّمات العقليّة لكثرة وقوع الخطأ فيها. والجواب عنه: أوّلًا: أنّ ما ذهبوا إليه بنفسه دليل وبرهان عقلى اقيم على نفى العقل. ثانياً: أنّه ينتقض بوقوع الخطأ والاختلاف الكثير بين الذين لا يعتمدون إلّاعلى الأدلّة النقليّة، وحيث إن بعضهم تفطّن لذلك- أجاب عنه بأنّه إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقليّة الظنّية أو القطعيّة، ولكنّه خلاف الإنصاف لانتقاضه بوقوع الاختلاف بين الأخباريين المنكرين لحجّية العقل أيضاً فإنّهم كثيراً ما يختلفون فى ظهورات الأدلّة النقليّة واستظهاراتهم منها. ثالثاً: أنّ هذا أيضاً خروج عن المفروض فى محلّ النزاع لأنّ البحث هنا فى حجّية القطع على فرض حصوله من المقدّمات العقليّة. رابعاً: أنّ عزل العقل عن الإدراك والحجّية بالمرّة يوجب سدّ باب إثبات الصانع وسائر الاصول الاعتقاديّة، وإثباتها بالأدلّة النقليّة دور واضح. ثمّ إنّ للمحدّث الاسترابادى رحمه الله فى المقام كلاماً لإثبات عدم حصول القطع من المقدّمات العقليّة، ونقله شيخنا الأعظم رحمه الله فى رسائله، وحاصله ببيان منّا: أنّ العلوم مطلقاً على ثلاثة أقسام: الأوّل: ما ينتهى إلى الحسّ كالعلوم التجربيّة. الثانى: ما ينتهى إلى مادّة هى قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. الثالث: ما ينتهى إلى مادّة بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظريّة الفقهيّة وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۱ ومن المعلوم عدم وقوع الخلاف بين العلماء أو الخطأ فى نتائج الأفكار فى القسمين الأوّلين، بخلاف القسم الثالث حيث وقعت الاختلافات والمشاجرات الكثيرة الشديدة بين الفلاسفة فى الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب فى ذلك بُعد هذه العلوم عن الإحساس فلا بدّ فى إثباتها من المنطق، والقواعد الفقهيّة عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا- من جهة المادّة. ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره: أنّ العلم الإجمالى بوقوع الخطأ فى هذا القسم مانع عن حصول القطع فى مسائله، لأنّ الموجبة الكلّية لا تجتمع مع السالبة الجزئيّة كما مرّ، وهذا يقتضى أن يتبدّل علمنا التفصيلى بكلّ واحد من تلك المسائل إلى الظنّ ويرجع هذا إلى عدم حجّية إدراكات العقل فى غير المحسوسات وما تكون مبادئه قريبة من الإحساس. والمحقّق الخراسانى رحمه الله تجاوز هذا الوجه إتّكالًا على أنّ النزاع مع هذا المحدّث نزاع صغروى، لكننا نعتقد بأهميّته لأنّه على أى حال سواء كان النزاع فى الصغرى أم فى الكبرى يوجب عزل العقل بالمرّة عن الإدراك والحجّية، فلا بدّ من حلّه والجواب عنه. فنقول يرد عليه: أوّلًا: إنّ ما ذهب إليه من عدم وقوع الخطأ فى الحسيّات وما ينتهى إلى مادّة قريبة من الإحساس ممنوع بالوجدان لوقوع الخطأ الكثير فى المبصرات والمسموعات وغيرها الحواس، فيقطع الإنسان مثلًا بوصول الماء إلى البشرة فى الوضوء ثمّ ينكشف خلافه تفصيلًا أو إجمالًا، وهكذا فى الرياضيات فينكشف الخلاف مثلًا فى جمعه وتفريقه وإن لم يظهر الخطأفى قواعده. ثانيا: أنّ كلامه يوجب بطلان نفسه، لأنّ استدلاله ليس من الحسّيات ولا من الرياضيات بل داخل فى القسم الثالث الذى لا- يحصل القطع فيه عنده. ثالثاً: ما مرّ سابقاً من أنّ القطع الحقيقى وإن لم يكن فى بعض العلوم النظريّة إلّاأنّه لا إشكال فى حصول القطع العادى العرفى الذى استقرّت سيرة العقلاء على حجّيته وقد أمضاها الشارع أيضاً. هذا كلّه فى المقام الثانى. أمّا المقام الثالث: فهو فى روايات استدلّوا بها على عدم حجّية العقل، وهى المهمّ فى المقام انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۲ بل هو الأساس فى

إنكارهم حجّية العقل وهى على طوائف: الطائفة الاولى: ما تنهى عن العمل بالرأى، وفسّر الرأى عندهم بحكم العقل. الطائفة الثانية: ما تدلّ على غاية بعد العقول عن دين اللّه. الطائفة الثالثة: ما تدلّ على أنّ المدرك الوحيد للأحكام هو روايات أهل البيت عليهم السلام.

أمّا الطائفة الاولى: النهى عن العمل بالرأى

فمنها: ما روى عن أبى جعفر عليه السـلام: «من أفتى الناس برأيه فقـد دان اللّه بما لا يعلم ومن دان اللّه بما لا يعلم فقـد ضادّ اللّه حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم» «۱». ومنها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السـلام فى كلام له: إنّ المؤمن لم يأخـذ دينه عن رأيه ولكن أتاه من ربّه فأخذ به «۲». ومنها: ما رواه غياث بن إبراهيم عن الصادق عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال فى كلام له: «الإسلام هو التسـليم- إلى أن قـال- أنّ المؤمن أخـذ دينه عن ربّه ولم يأخـذه عن رأيه» «۳». ومنهـا: ما رواه فى الاحتجاج عن أبى عبـداللّه عليه السـلام أنّه قـال لأبى حنيفـة فى احتجاجه عليه فى إبطال القياس: «أيّما أعظم عنـداللّه؟ القتل؟ أو الزنا؟ قال بل القتل فقال عليه السـلام: فكيف رضـى فى القتـل بشاهـدين ولم يرض فى الزنا إلّابأربعـة؟ ثمّ قال له: الصّلاة أفضل أم الصّيام؟ قال: بل الصّلاة أفضل قال عليه السلام فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصّلاة فى حال حيضها دون الصّيام وقد أوجب اللّه عليها قضاء الصّوم دون الصّلاة، ثمّ قـال له: البول أقـذر أم المنى؟ فقـال البول أقـذر فقال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى، وقد أوجب اللّه تعـالى الغسـل من المنى دون البول- إلى أن قـال عليه السـلام: تزعم أنّـك تفتى بكتاب اللّه ولست ممّن ورثه وتزعم أنّك صاحب قياس، وأوّل من قاس إبليس ولم يُبْنَ دين اللّه على القياس وزعمت أنّك صاحب رأى وكان الرأى من الرسول صـلى الله عليه و آله صوابـاً ومن غيره خطأً لأنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۳ اللّه تعـالى قـال: «فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ» ولم يقل ذلك لغيره» «۱». الحديث. ومنها: ما رواه يحيى البكّاء عن على عليه السـلام قال: قال رسول اللّه صـلى الله عليه و آله: «سـتفترق امّتى على ثلاث وسبعين فرقـة منها ناجية والباقون هالكون والناجون الذين يتمسّكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم ولا يعملون برأيهم فاولئك ما عليهم من سبيل» «۲». الحديث. ومنها: ما رواه معاوية بن ميسـرة بن شـريح قال: شـهدت أبا عبداللّه عليه السـلام فى مسجد الحنيف وهو فى حلقة فيها نحو من مائتى رجل وفيهم عبداللّه بن شبرمة فقال له: يا أبا عبداللّه إنّا نقضـى بالعراق فنقضـى بالكتاب والسنّة ثمّ ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأى- إلى أن قال-: فقال أبو عبداللّه عليه السلام: فأىّ رجل كان على بن أبى طالب عليه السلام؟ فأطراه ابن شبرمة وقال فيه قولًا عظيمـاً. فقال له أبو عبـداللّه عليه السـلام: «فإنّ علياً أبى أن يـدخل فى دين اللّه الرأى وأن يقول فى شـىء من دين اللّه بالرأى والمقـاييس- إلى أن قـال-: لو علم ابن شبرمـة من أين هلـك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها» «۳». ومنها: ما رواه طلحـة بن زيد عن أبى عبـداللّه عن أبيه عليه السـلام قـال، قال: أمير المؤمنين عليه السـلام: «لا رأى فى الـدين» «۴». ومنها: ما رواه أبو بصـير قال قلت لأبى جعفر عليه السـلام ترد علينا أشـياء لا نجدها فى الكتاب والسنّة فنقول فيها برأينا فقال: «أما إنّك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على اللّه» «۵». ومنها: ما رواه زيد فى حديث أنّه لمّا نزل قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» السورة قال رسول اللّه صـلى الله عليه و آله: «إنّ اللّه قضى الجهاد على المؤمنين فى الفتنة بعدى- إلى أن قال-: يجاهدون على الأحداث فى الدين إذا عملوا بالرأى فى الـدين ولا رأى فى الـدين إنّما الـدين من الربّ أمره ونهيه» «۶». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۴ ومنهـا: مـا رواه حبيب قال: قال لنا أبو عبداللّه عليه السـلام: «ما أحد أحبّ إلىّ منكم إنّ الناس سـلكوا سبلًا شتّى منهم من أخذ بهواه ومنهم من أخذ برأيه وإنّكم أخذتم بأمر له أصل» «۱». ومنها: ما روى عن أبى محمّد الحسن بن على عليه السـلام أنّه سئل عن كتب بنى فضّال، فقال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» «۲». والجواب عنها: أنّها خارجـة عن محلّ النزاع أى القطع الحاصل من المقـدّمات العقليّة بل هى ناظرة إمّا إلى الآراء والقياسات الظنّية كما تشـهد عليه ما مرّ من رواية مسـعدة بن صدقة عن أبى جعفر عليه السـلام حيث ورد فيها: «ومن دان اللّه بما لا يعلم فقد ضادّ اللّه ففسّر الرأى فيها بما لا يعلم». أضف إلى ذلك أنّ من لاحظ تاريخ فقه العامّة يرى أنّهم كانوا يعتقدون فى الفقه بخلأ فقهى (خلافاً لمـا ذهب إليه علمائنا أجمع، فيتوهّمون أنّ هناك مسائل لم يبيّن حكمها فى الكتاب والسـنّة ولم يرد فيه نصّ ويعبّرون عنها بما لا نصّ

فیه) ولعدم جریان البراءة فیها عندهم یتمسّکون أوّلًا بذیل القیاس إن وجدوا لها شبیهاً ونظیراً فی الفقه وإلّا یلتجأون إلی الاستحسان والاجتهاد بمعنی جعل القوانین وفقاً لآرائهم، وهذا هو المقصود من الرأی الوارد فی هذه الطائفة من الرّوایات فهی ناظرة إلی هذا المعنی بحسب الحقیقة، وفی ضوء هذه النکتة التاریخیّة یتّضح المراد من هذه الأخبار. وإن شئت قلت: هذا الإرتکاز الذهنی المتداول بینهم یکون بمنزلة قرینة لبّیة لتعیین المراد من الرأی الوارد فی هذه الطائفة. ویشهد علیه أیضاً ترادف الآراء بالمقاییس فی لسان الرّوایات، فمن المسلّم أنّ المقصود من القیاس لیس هو قیاس الأولویّة الذی یکون قطعیّاً بل المراد منه القیاس الظنّی، فلیکن مترادفها أیضاً کذلک. ومن هنا یظهر أیضاً أنّ المراد من التعبیر بالاجتهاد الوارد فی الرّوایات هو نفس العمل بالرأی والظنّ، لا تطبیق الاصول علی الفروع. وأمّا أن تکون ناظرة إلی مقابلتهم الأئمّة والاستغناء عن مسألتهم، وله أیضاً شواهد: منها انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۵ ما رواه یونس بن عبدالرحمن قال: قلت لأبی الحسن الأوّل علیه السلام: بما أُوحّد اللَّه؟ فقال: «یایونس لا تکوننّ مبتدعاً، من نظر برأیه هلک، ومن ترک أهل بیت نبیّه ضلّ، ومن ترک کتاب اللَّه وقول نبیّه کفر» «۱». ومنها: ما مرّ من روایة حبیب ورد فیها: «منهم من أخذ برأیه وإنّکم أخذتم بأمر له أصل».

أمّا الطائفة الثانیة: ما تدّل علی غایة بعد العقول عن دین اللَّه

فمنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» «۲». ومنها: ما رواه زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، أنّ الآیة ینزل أوّلها فی شیء، وأوسطها فی شیء وآخرها فی شیء» «۳». ومنها: ما رواه جابر قال: قال أبو عبداللَّه علیه السلام: «یاجابر أنّ للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، ولی شیء أبعد من عقول الرجال منه، أنّ الآیة لینزل أوّلها فی شیء وأوسطها فی شیء، وآخرها فی شیء، وهو کلام متصرّف علی وجوه» «۴». والجواب عنها هو الجواب عن الطائفة الاولی من أنّها ناظرة إلی الآراء الظنّیة أو ناظرة إلی ترک أهل بیت النبی صلی الله علیه و آله کما یشهد له ما رواه ابن عبّاس عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: قال: «من قال فی القرآن بغیر علم فیتبوّء مقعده من النار» «۵». وما جاء فی ما رواه إسماعیل بن جابر عن الصادق علیه السلام: «وإنّما هلک الناس فی المتشابه لأنّهم لم یقفوا فی معناه ولم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلًا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلک عن مسألة الأوصیاء ونبذوا قول رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وراء ظهورهم» «۶».

أمّا الطائفة الثالثة: التی تدلّ علی انحصار الحجّة الشرعیّة بالنقل

اشارة

فمنها: ما روی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: «من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دینه من الکتاب والسنّة زالت الجبال ولم یزل» «۱». ومنها: ما روی عن حریز: «أنّ أبا حنیفة قال له: أنت لا تقول شیئاً إلّابروایة قال: أجل» فهو یدلّ علی أنّ مثل حریز الذی کان من کبار أصحاب الصادق علیه السلام وخواصّهم لا یقول شیئاً إلّا بروایة ولا حجّة عنده إلّاالرّوایة «۲». والجواب عنها أیضاً هو الجواب عن الطائفتین السابقتین، فلا بدّ من ملاحظة خصوصیّات تلک الأعصار حتّی یثبت لنا أنّ مراد أبی حنیفة فی قوله «أنت لا تقول شیئاً إلّابروایة» عدم اعتناء حریز بالقیاس والاستحسان، حیث إنّه لا ریب فی أنّ الحریز أیضاً کان یعمل بحکم العقل فی تقدیم الأهمّ علی المهمّ مثلًا والتمسّک بالکذب لنجاة مؤمن لو ابتلی به، وإن لم یصدر فیه من جانب الإمام علیه السلام روایة، کما أنّ المراد من أخذ الدین من أفواه الرجال أیضاً لیس إلّاأخذه من القیاسات الظنّیة والاستحسانات غیر القطعیّة. أضف إلی ذلک ما رواه ابن أبی لیلی عن أبی عبداللَّه علیه السلام أنّه قال لأبی حنیفة: «فدع الرأی والقیاس وما قال قوم فی دین اللَّه لیس له برهان» «۳» فإنّها تشهد علی أنّ مقصود هذه الطائفة من الأخذ بالروایة هو الاجتناب عن الآراء الظنّیة، حیث إنّها تعبّر عن الرأی القیاس ب «ما لیس له برهان». هذا

كلّه فى الوجوه التى استدلّ بها الأخباريون لمرامهم. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله أضاف إليها وجهاً رابعاً، وحاصله: أنّا نحتمل كون حجّية دليل العقل من جانب الشارع مشروطاً بوساطة من جانب الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم، وبعبارة اخرى: أنّ دليل العقل يدلّ على الحكم الشأنى لا الفعلى ويصل إلى مرحلة الفعليّة إذا ايّد بالكتاب أو السنّة، ومجرّد وجود هذا الاحتمال يوجب بطلان الاستدلال بالأدلّة العقليّة. وأجاب عنه بالقول: «أنّ العقل بعد ما أدرك المصلحة الملزمة فى شىء كالكذب المنجى انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۷ للنبى أو لجماعة من المؤمنين مثلًا، وأدرك عدم مزاحمة شىء آخر لها، وأدرك أنّ الأحكام الشرعيّة ليست جزافيّة وإنّما هى لأجل ايصال العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفاسد، كيف يعقل أن يتوقّف فى استكشاف الحكم الشرعى بوجوبه ويحتمل مدخلية وساطتهم صلوات اللّه وسلامه عليهم بل لا محالة يستقلّ بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيته، والحاصل أنّ المدّعى هو تبعيّة الحكم الشرعى لما استقلّ به العقل من الحسن والقبح، وبعد الاستقلال لا يبقى مجال لهذا الاحتمال أصلًا» «۱». أقول: ولذلك نعتقد بأنّ من لم يصل إليه بلاغ من رسول فلا أقلّ من استحقاقه للعقاب على ترك ما يستقلّ به العقل، فلو قتل إنساناً عالماً عامداً كان مستحقّاً للعذاب عند اللّه تعالى بلا إشكال، ولا يمكن أن يقال: إنّ هذا الحكم ما لم يصل إلى هذا القاتل من ناحية الشرع كان معذوراً فى هذا الفعل. ثمّ إنّ الاصوليين استدلّوا لحجّية العقل فى قبال الأخباريين بوجوه: الأوّل: الأخبار الواردة فى هذا المجال: منها: ما رواه محمّد بن عبدالجبّار عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبى عبداللّه عليه السلام قال قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، قال: قلت فالذى كان فى معاوية؟ فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة وهى شبيهة بالعقل وليست بالعقل» «۲». ومنها: ما رواه هشام عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث طويل: «ياهشام أنّ للّهعلى الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام وأمّا الباطنة فالعقول» «۳». ومنها: ما رواه إسماعيل بن مهران عن بعض رجاله عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «العقل دليل المؤمن» «۴». ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لمّا خلق اللّه العقل استنطقه ثمّ قال انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۸ له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلىّ منك ولا أكملتك إلّافيمن أُحبّ، اما أنّى إيّاك آمر وإيّاك أنهى وإيّاك اعاقب وإيّاك اثيب» «۱». أضف إلى ذلك لحن خطابات القرآن، حيث إنّها متوجّهة إلى اولى الألباب وقوم يعقلون ويتفكّرون، وهذا ينافى عدم حجّية العقل كما لا يخفى، ولا أقلّ فيها من التأييد للمراد. الثانى: الأخبار التى استدلّ فيها الأئمّة عليهم السلام بوجوه عقليّة كما يظهر لمن تتبع فيها. الثالث: اتّفاق الاصوليين والأخباريين على العمل بالأدلّة العقليّة فى كلماتهم فمن راجع كلمات الأخباريين كصاحب الحدائق يجد صدق ما ذكرناه. الرابع: عدم الخلاف فى حجّيته فى اصول الدين وهو يستلزم الحجّية فى الفروع بالأولوية القطعيّة. هذا تمام الكلام فى العلم التفصيلى.

الكلام فى العلم الإجمالى

اشارة

كان البحث إلى هنا فى العلم التفصيلى، ونبحث الآن فى العلم الإجمالى وأنّه ما هو حكمه؟ فهل يترتّب عليه جميع آثار العلم التفصيلى أو لا؟ وبعبارة اخرى: كان العلم التفصيلى حجّة فى مقامين، مقام التنجّز ومقام الامتثال، فيقع البحث فى العلم الإجمالى أيضاً فى مقامين: الأوّل: فى إثبات التكليف وتنجّزه به، فهل يجب موافقته ويحرم مخالفته قطعاً أو احتمالًا، أو لا؟ والثانى: فى أنّه هل يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال وإسقاط التكليف كما إذا صلّى الإنسان إلى أربع جهات مع كونه قادراً على تعيين القبلة تفصيلًا؟ ولا بدّ قبل الورود فى البحث من الإشارة إلى نكتة، وهى أنّه لماذا يبحث عن العلم الإجمالى فى موضعين من الاصول: مباحث القطع، ومبحث الاشتغال؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقام بيان الفارق بين المقامين إلى أنّ البحث هنا بحث عن انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۵۹ المقتضى، أى هل العلم الإجمالى مقتض لإثبات الحكم أو لإسقاط التكليف كالعلم التفصيلى أو لا؟ وهناك يبحث عن المانع، أى: هل يمنع مانع عن حجّية العلم الإجمالى فى مقامين، أو لا؟ وأمّا شيخنا الأعظم رحمه الله فقد فرّق بين البابين بوجه

آخر، وهو أنّ البحث هنا بحث فی حرمـة المخالفـة القطعیّـة، وهناك بحث فی وجوب الموافقـة القطعیّة. ونحن نقول: لا یمکن القناعة بهـذا المقدار من الفرق والتفاوت مع أنّ أدلّة المسألتین مرتبطتان، فلا وجه لتقطیع البحث والتکلّم هنا عن المقتضـی وهناك عن وجود المانع، أو یبحث هنا عن حرمـة المخالفـة وهناك عن وجوب الموافقة. بل الحقّ أنّ العلم الإجمالی یناسب کلا البابین، لأنّ ماهیّته علم مختلط بالشكّ، فهو من جهة شكّ یمکن أن یترتّب علیه آثار الشكّ، ومن جهة اخری علم یمکن أن یترتّب علیه آثار العلم، فیناسب أن یبحث عنه فی مباحث القطع لجهة کونه علماً وفی مباحث الشكّ لاختلاطه بالشكّ، نعم حیث إنّه لا وجه للبحث التفصیلی عنه فی کلا الموضعین یبحث عنه هنا إجمالًا وهناك تفصیلًا. إذا عرفت هذا فلنشرع فی البحث عن المقامین:

أمّا المقام الأوّل: فی تنجّز العلم الإجمالی وعدمه

وهو البحث عن تنجّز العلم الإجمالی ففیه أقوال أربعـة: الأوّل: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام (مباحث القطع) من أنّ العلم الإجمالی خلافاً للعلم التفصیلی مقتضٍ للتنجّز بالنسبة إلی حرمة المخالفة القطعیّة ووجوب الموافقة القطعیّة معاً ولیس علّة تامّة لواحـد منهما. الثانی: ما ذهب إلیه أیضاً المحقّق الخراسانی رحمه الله لکن فی مبحث الاشـتغال وهو أنّه علّةتامّـة لکلّ واحـد من حرمة المخالفـة القطعیّـة ووجوب الموافقـة القطعیّـة، ولکن ألّما یؤدّی هـذا إلی التناقض فی کلامه قـدس سره أو لا؟ فسیأتی إن شاء اللّه فی مبحث الاشـتغال بیانه وتوجیه کلامه. الثالث: ما اختاره الشـیخ الأعظم رحمه الله من کونه علّـة تامّة بالنسـبة إلی حرمة المخالفة القطعیّة ومقتضـیاً بالنسـبة إلی وجوب الموافقـة القطعیّة. الرابع: ما نسب إلی المحقّق المیرزا القمّی رحمه الله من أنّه مقتضـی بالنسـبة إلی حرمة المخالفة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۰ القطعیّة، وأمّا بالنسـبة إلی وجوب الموافقة القطعیّة، فلیس بعلّة تامّة ولا مقتضیاً. أمّا القول الأوّل: فاستدلّ له بأنّه فرق بین العلم التفصـیلی والعلم الإجمالی حیث إنّ الأوّل کشف تامّ بالنسبة إلی متعلّقه، ولذا لا مجال فیه لصدور حکم ظـاهری بالترخیص ولا یمکن مخالفته، بخلاف العلم الإجمالی لأنّه مخلوط بالشكّ، فیمکن للشارع الترخیص فی المخالفـة الاحتمالیّة بل فی المخالفـة القطعیّـة أیضاً لمکان الشكّ. إن قلت: العلم علی کلّ حال لا یجتمع مع الترخیص ومانع عنه. وقد أجاب عنه بجوابین: أحـدهما: بالنقض بجواز الترخیص فی أطراف الشـبهة غیر المحصورة کما قام علیه الإجماع، وهکذا فی الشـبهات البدویّة، لأنّ احتمال التناقض واجتماع النقیضـین محال کالیقین به. والثانی: بالحلّ وأنّ هنا حکمین: أحـدهما: فی مرحلة الإنشاء، والآخر: فی مرحلة الفعلیّة، ولاـ تنـافی بین المرحلـتین، وبعبـارة اخری: الـترخیص حکم ظـاهری والمعلـوم بالإجمـال حکم واقعی، ولاـ منافـاة بین الحکم الـواقعی والظاهری کما سوف یأتی فی محلّه إن شاء اللّه. أقول: یمکن توجیه ما اختاره الشـیخ رحمه الله وتقویته (أی تقویـة أنّ العلم الإجمالی علّة تامّة بالنسـبة إلی حرمة المخالفة القطعیّة لکنّه مقتضٍ بالنسـبة إلی الموافقة القطعیّة) بأنّ الحکم الظاهری وإن کان موضوعه الشـكّ ولـذا لا منافاة بینه وبین الحکم الواقعی لکن متعلّق الشكّ فی العلم الإجمالی إنّما هو خصوص أحـد الطرفین لا کلیهما. وبعبارة اخری: أنّ قوله «کـلّ شـیء لـك حلال حتّی تعلم أنّه حرام» وإن کان یشـمل کلًّا من الطرفین لکن مجموع الطرفین من حیث المجموع داخل فی الغایـة، أی قـوله: «حتّی تعلم أنّه حرام» وإن شـئت قلت: ظهـور الـذیل مـانع عن انعقـاد الإطلاـق فی صـدره وشـموله لموارد العلم الإجمالی. إن قلت: فکیف تحکم بالجواز فی الشبهة غیر المحصورة؟ قلت: جواز إرتکاب الجمیع فیها أیضاً أوّل الکلام، فلا یجوز فیها إرتکاب جمیع الأطراف والمخالفـة القطعیّة، ولذا عدّ بعضـهم من ضوابطها أن لا تکون جمیع الأطراف قابلة للإرتکاب، هذا أوّلًا. ثانیاً: أنّه یمکن أن یقـال: إنّ احتمـال انطبـاق العمـل بالحرام الواقعی فی الشـبهة المحصورة ضـعیف جـدّاً بحیث یعـدّ عنـد العرف کالعـدم، وحینئذٍ لا تنجّز للعلم الإجمالی الموجود فیها، انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۱ فقیاس المقام بها مع الفارق، فتأمّل. فظهر ممّا ذکرنا أنّه لا یجوز الترخیص فی المخالفـة القطعیّـة ویکون العلم الإجمالی علّـة تامّـة لحرمـة المخالفـة القطعیّـة وإن لم تکن الموافقة القطعیّة واجبة وجـازت المخالفـة الاحتمالیّـة. نعم، یستثنی منهـا موردان یجوز للشـارع الترخیص فیهمـا: الأـول: ما إذا کان القطع الإجمالی موضوعیاً فیمکن للشارع أن یقیّد القطع الذی یأخذه فی موضوع الحکم بقید التفصـیلی بلا إشـکال، لکنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ البحث هنا

فى القطع الطريقى المحض. الثانى: إذا صادف الحكم أحد موانع الفعلية كالعسر والحرج، ويؤدّى الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالى للحفاظ على الحكم الواقعى إلى العسر والحرج، لكنّه لا ـ يختصّ بموارد العلم الإجمالى بل أنّه جارٍ فى موارد العلم التفصيلى أيضاً. لكن لتهذيب الاصول فى المقام كلام، وهو أنّ البحث فى المقام عن القطع الوجدانى بالتكليف الفعلى الذى لا يحتمل الخلاف ويعلم بعدم رضا المولى بتركه لكن اشتبه متعلّق التكليف بحسب المصداق أو غيره، كما أنّ البحث فى باب الاشتغال إنّما هو عن العلم بالحجّة المحتمل صدقها وكذبها كإطلاق دليل حرمة الخمر الشامل لصورتى العلم بالتفصيل والإجمال، وعلى ذلك فلا شكّ أنّ العلم والقطع الوجدانى بالتكليف علّة تامّة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة القعطيّين ولا يجوز الترخيص فى بعض أطرافه فضلًا عن جميعه إذ الترخيص كلًا أو بعضاً ينافى بالضرورة مع ذاك العلم الوجدانى، فإنّ الترخيص فى تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين فى نفس المولى، كما أنّ الترخيص فى بعضها يناقض ذاك العلم فى صورة المصادفة ... (إلى أن قال): وممّا ذكر يظهر حال الأقوال المذكورة فى الباب، فإنّ كلّ ذلك ناشٍ عن خلط ما هو مصبّ البحث مع ما هو مصبّه فى باب الاشتغال» «۱». أقول يرد عليه: أوّلًا: أنّه كيف يكون مصبّ البحث هنا هو العلم الوجدانى بالتكليف الواقعى وهناك العلم بالحجّة والحكم الظاهرى مع أنّا لم نجد أحداً يلتزم بهذا الفرق؟ والأمثلة فى المسألتين واحدة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۲ كأدلّتهما، إلّاأن يقال: يدلّ على كون مصبّ البحث هنا العلم الوجدانى قياسه بالعلم التفصيلى، فلا شكّ فى أنّ المقصود منه هو العلم التفصيلى الوجدانى، ولذلك يقال بأنّه حجّة ذاتاً ولا تناله يد الجعل. اللهمّ أن يقال: إنّ هذا لا يمنع عن كون البحث عاماً فى مبحث الاشتغال كما هو ظاهر كلماتهم، وحينئذٍ يكون بين المسألتين عموم مطلق فلا ـ يبقى وجه أيضاً للتكرار. ثانياً: لو كان المعلوم بالإجمال هو الحكم الفعلى من جميع الجهات الذى لا يرضى المولى بتركه، فكيف وقع البحث عن كونه علّة تامّة للحكم وعدمه وعن أنه هل يكون الحكم فعلياً أو لا ـ؟ وإن هو إلّاكالقضايا الضروريّة بشرط محمولاتها. ثالثاً: كيف يحصل العلم الوجدانى بالحكم مع أنّ الطرق الموجودة عندنا إطلاقات وعمومات التى هى طرق ظنّية توجب العلم بالحجّة لا العلم الوجدانى. وإن شئت قلت: جعل مصبّ البحث هنا العلم الوجدانى يستلزم أن يكون البحث هنا بحثاً عن شىء تكون مصاديقه نادرة. هذا كلّه فى أنّ العلم الإجمالى هل هو علّة تامّة لتنجّز التكليف أو يكون مقتضياً له؟ وقد اخترنا كونه علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة ومقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة كما اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله. ثمّ إنّه بعد كونه مقتضياً لحرمة المخالفة الاحتماليّة أو وجوب الموافقة القطعيّة، فهل يوجد مانع عنه من قبيل عموم قوله عليه السلام «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» أو من قبيل أدلّة خاصّة تدلّ على وجود المانع، أو لا؟ فسيأتى البحث عنه فى باب الاشتغال إن شاء اللّه تعالى. هذا كلّه فى المقام الأوّل.

أمّا المقام الثانى: فى كفاية العلم الإجمالى فى مقام الامتثال وعدمه

وهو البحث عن كفاية العلم الإجمالى فى مقام الامتثال وعدمه فهو ما تعرّضوا له فى مباحث الاجتهاد والتقليد وأنّ الناس على ثلاثة أصناف: مجتهد ومقلّد ومحتاط، فهل يمكن العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد أو لا ـ؟ وهو تارةً يتصوّر فى الشبهة الموضوعيّة كالإتيان بأربع صلوات إلى الجهات الأربعة، واخرى فى الشبهة الحكميّة كما إذا علم إجمالًا بأنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۳ الواجب عليه يوم الجمعة أمّا صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، ومحلّ الكلام ما إذا قدر على تحصيل العلم التفصيلى، وإلّا فلا ريب فى تعيّن الاحتياط وكفاية الامتثال الإجمالى. ويتصوّر للمسألة أيضاً أربع صور (والمهمّ منها هو الصورة الرابعة)، لأنّ المعلوم بالإجما تارةً يكون من التوصّليات، واخرى من التعبّديات، وفى كلّ منهما تارةً يكون الامتثال الإجمالى مستلزماً للتكرار، واخرى لا يكون. أمّا التوصّليات فلا ـ إشكال ولا ـ كلام فى كفاية العلم الإجمالى فيها فى مقام الامتثال، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، وهكذا فى التعبّديات إذا لم يستلزم التكرار كما إذا شككنا فى جزئيّة السورة. إنّما البحث والإشكال فى العبادات إذا استلزم الامتثال الإجمالى فيها التكرار كمثال الصّلاة فى أربع جهات، فأجازه قوم ومنعه آخرون، واستدلّ المانعون بوجوه متفرّقة فى كتبهم يمكن جمعها وتلخيصها

فی ثمانیة: الوجه الأوّل: الإجماع بإحدی الصور التالیة: الاولی: الإجماع قولًا علی المنع فی خصوص ما إذا استلزم التکرار فی العبادات، أی فی خصوص محلّ النزاع. الثانیة: الإجماع قولًا علی المنع مطلقاً، استلزم التکرار أو لم یستلزم. الثالثة: الإجماع عملًا فی خصوص العبادات، والمقصود منه أنّ سیرة علماء السلف استقرّت علی عدم تکرار العبادة. الوجه الثانی: أصالة الاشتغال، فإنّه إذا شککنا فی حصول الامتثال وبراءة الذمّة مع ترک العلم التفصیلی فالاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة. الوجه الثالث: أنّه یوجب اللعب بأمر المولی خصوصاً فیما إذا تداخل علمان إجمالیّان أو أکثر فی مورد واحد، کما إذا أراد أن یصلّی کلّ واحد من صلاة الظهر وصلاة الجمعة فی أربع جهات للحصول علی القبلة وفی أثواب متعدّدة، للعلم إجمالًا بطهارة واحد منها بحیث یوجب الإتیان بصلوات کثیرة بدل صلاة واحدة. الوجه الرابع: لزوم الاخلال بقصد الوجه. الوجه الخامس: لزوم الاخلال بقصد التمییز فلا یمکن أن یأتی بصلاة الظهر بقصد أنّها هی انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۴ المأمور بها متمیّزة عن غیرها. الوجه السادس: أدلّة وجوب تحصیل العلم کقوله تعالی «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ» وقوله صلی الله علیه و آله: طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم» فإنّها ظاهرة فی الوجوب التعیینی فلا یجوز العمل بالاحتیاط. الوجه السابع: ظاهر أدلّة حجّیة الأمارات والطرق فإنّ ظاهرها هو الوجوب التعیینی أیضاً لا التخییر بین العمل بمفادها وبین الاحتیاط. الوجه الثامن: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ملخّصه: أنّ الإطاعة هی الانبعاث عن بعث المولی والتحرّک عن تحریکه خارجاً وهو لا یتحقّق مع الامتثال الإجمالی، بداهة أنّ المحرّک لخصوص صلاة الظهر أو الجمعة یستحیل أن یکون هو إرادة المولی وبعثه، فإنّ المفروض الشکّ فی تعلّقها بکلّ منها بل المحرّک هو احتمال تعلّق الإرادة بکلّ منهما، ومع التمکّن من التحرّک عن نفس الإرادة یستقلّ العقل بعدم حسن التحرّک عن احتمالها، فإنّ مرتبة الأثر متأخّرة عن مرتبة العین (المقصود من العین هو نفس الإرادة ومن الأثر احتمالها) فکلّ ما أمکن التحرّک عن نفس الإرادة فی مقام الإطاعة فلا حسن فی التحرّک عن احتمالها» «۱». فملخّص کلامه استقلال العقل بعدم حسن التحرّک عن احتمال الإرادة الموجود فی الامتثال الإجمالی فی المقام. هذا- والحقّ هو جواز العمل بالاحتیاط وإن استلزم التکرار کما علیه أکثر المتأخّرین والمعاصرین، ولا یتمّ أحد هذه الوجوه. أمّا الإجماع فجوابه واضح، لأنّ استناد المجمعین إلی الأدلّة السابقة محتمل أو معلوم فلا یکشف عن قول المعصوم. وأمّا أصالة الاشتغال فلأنّ الأصل الجاری فی المقام هو البراءة لا الاشتغال لأنّ الشکّ هنا یرجع إلی الشکّ فی الشرطیّة أو الجزئیّة حیث یشکّ فی اعتبار قید عدم تکرار العمل، وهو قید أو شرط زائداً علی الشروط والأجزاء المتیقّنة تفصیلًا، فینحلّ العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بسائر الأجزاء والشرائط والشکّ البدوی فی القید المذکور، ولا ریب فی أنّه مجری انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۵ لأصالة البراءة لا الاشتغال، والاشتغال مصبّه غیر ذلک، وهو ما إذا کان أصل المأمور به معلوماً وشکّ فی وجوده خارجاً. قال المحقّق النائینی رحمه الله هنا ما حاصله: أنّ أدلّة أصل البراءة کحدیث الرفع جارٍ فیما کان وضعه ورفعه بید الشارع ویکون قاصراً عن الشمول لما یتحمّل اعتباره فی الطاعة عقلًا کما فی المقام، حیث إن الشکّ فیه راجع إلی اعتبار أمر فی الطاعة العقلیّة، ضرورة أنّ حسن الاحتیاط من الأحکام التی یستقلّ العقل بها، فمع الشکّ فی تحقّقه لا یمکن التمسّک بحدیث الرفع «۱». أقول: إن کان حسن الاحتیاط فی المقام من المستقلّات العقلیّة فلا معنی للشکّ فیه، لأنّ لاعقل لا یشکّ فی حکم نفسه، فإمّا أن یحکم بکفایة الامتثال الإجمالی أو یحکم بعدمها، ولا تردّد له فیه، وحینئذٍ فلو کان هناک شکّ کان شکّاً فی حکم الشرع، أی شکّاً فی الجزئیّة أو الشرطیّة الشرعیّة فیرجع إلی الأقلّ والأکثر الإرتباطیین الذی یکون مجری لأصل البراءة. وأمّا الدلیل الثالث وهو لزوم اللعب بأمر المولی فاجیب عنه بجوابین: أحدهما: أنّ التکرار لا یعدّ لعباً بأمر المولی إذا نشأ من دواعٍ عقلائیّة. ثانیهما: سلّمنا ذلک، ولکنّه لعب فی کیفیة الإطاعة لا فی أصلها، واللعب فی کیفیة العمل لا یوجب بطلان أصله. لکن الإنصاف أنّ هذا الجواب غیر تامّ، لأنّ کیفیة العمل لیست منفکّة عن أصل العمل بل هی متّحدة معه عرفاً. وللمحقّق الإصفهانی رحمه الله هنا کلام وإلیک نصّه: «إنّ المانع إمّا عدم صدور العمل عن داعٍ إلهی بل من غیره، أو التشریک فی الداعی بحیث لا یکون الأمر مستقلًا فی الدعوة، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتی بداعی الأمر بعنوان اللعب، والکلّ مفقود، أمّا الأوّل فلأنّ المفروض أنّ المحرّک لفعل کلّ من المحتملات هو الأمر المحتمل تعلّقه به، وأمّا الثانی

فلأنّ المفروض عدم محرّك إلى ذات كلّ واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل فلا تشريك فى الداعى، وإلّا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعى العقلائى وغيره فى المفسدية وعدم صدور العمل عن داعٍ إلهى مستقلّ فى الدعوة، وأمّا الثالث فلأنّ المفروض أنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۶ ذات العمل صلاة واتّصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها عن داعٍ نفسانى شهوانى ومع فرض صدورها عن داع الأمر المستقلّ فى الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث، وأمّا الرابع فبأنّ اتّصاف المأتى به بداع الأمر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائى والمفروض أنّ داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقّع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرها» «۱». أقول: الحقّ عدم الحاجة إلى هذا التفصيل بل روح الكلام والعمدة فى المقام هو ما ذكرنا من أنّ التكرار لا يكون لعباً إذا نشأ من دواع عقلائية. أمّا الدليل الرابع: وهو اعتبار قصد الوجه ففيه: أوّلًا: أنّه قد ثبت فى محلّه عدم اعتباره فى صحّة العبادة. وثانياً: لو سلّمنا اعتباره فإنّه حاصل فى المقام لأنّه على قسمين: قصد الوجه الغائى وقصد الوجه الوصفى، والغائى حاصل فى المقام لأنّ صلاته إنّما هى لغاية وجوب تلك الصلاة الواجبة إجمالًا، وكذلك الوصفى لأنّه بصدد الإتيان بالصلاة المتّصفة بالوجوب المتردّد بين الأربعة. وأمّا قصد التمييز فهو ممّا لا دليل على اعتباره إلّافى مورد واحد، وهو ما إذا توقّف عليه حصول عنوان من العناوين القصديّة، حيث إن العنوان القصدى لا يحصل إلّابتمييزه عن سائر العناوين كما إذا اشتغل مثلًا ذمّة المكلّف بصيام يوم للكفّارة وبصيام يوم آخر للنذر وبصيام يوم ثالث للقضاء، وكلّ واحد من هذه الثلاثة عنوان من العناوين القصديّة يحتاج تحقّقه فى الخارج إمّا إلى تمييز تفصيلى له بالنسبة إلى سائر العناوين كما إذا قال مثلًا: أصوم للكفّارة، أو تمييز إجمالى كما إذا نوى ما اشتغلت به ذمّته أوّلًا، وأمّا فى غير هذه الصورة فلا يجب التمييز لا إجمالًا ولا تفصيلًا بل يكفى قصد ما فى الذمّة، وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى. ثالثاً: أنّه لم يأت بدليل على مقالته إلّاما إفاده من أنّ التحرّك عن الأثر متأخّر عن التحرّك عن العين، وهذا ما لا محصّل له لأنّه إن كان المراد منه التأخّر فى عالم الخارج فهذا مسلّم لكنّه لا يثبت المدّعى، وإن كان المراد التأخّر فى الداعويّة والبعث فهو أوّل الكلام لأنّه ربّما يتحرّك الإنسان عن الأثر من دون أن يتحرّك عن العين كما إذا أمر الطبيب بالحمية فنهى عن أكل انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۷ بعض الأغذية وشرب بعض آخر لرفع المرض والحصول على السلامة، والمريض يتركها لكن لا لجهة مرضه وتحصيل السلامة عنه بل لما يترتّب عليها من العواقب والآلام. بقى هنا امور: الأوّل: إنّه هنا كان البحث فى جواز الامتثال الإجمالى مع القدرة على تحصيل العلم التفصيلى واخترنا فيه الجواز، أمّا إذا لم يقدر على تحصيل العلم التفصيلى بل كان قادراً على الظنّ التفصيلى الذى هو الغالب فى الفقه كما مرّ وعليه يدور رحى الاجتهاد والتقليد فالكلام فيه أظهر، بل يجوز الامتثال الإجمالى فيه بطريق أولى كما أشرنا إليه سابقاً. الثانى: أنّ ما يقال من «أنّ الاحتياط فى ترك الاحتياط» فهو صحيح على الإطلاق فى بعض الموارد، وهو ما إذا كان قادراً على العمل التفصيلى، والوجه فيه هو الخروج عن القول بالخلاف، أمّا إذا لم يقدر على العلم بل كان قادراً على الظنّ التفصيلى المعتبر، فحينئذٍ لعلّ الاحتياط من بعض الجهات كان فى العمل بالاحتياط لا فى تركه، وذلك لأنّ الاحتياط حينئذٍ يوصل الإنسان إلى الواقع قطعاً، والظنّ المعتبر يوصله إليه ظنّاً (مع قطع النظر عن ما يستلزم التكرار من مخالفة الاحتياط). الثالث: لا يخفى أنّ ما اخترناه من جواز الاحتياط لا يجرى فى نفس المسألة وهى «هل يجوز العمل بالعلم الإجمالى والاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد؟» بل لابدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان. الرابع: كثيراً ما لا يمكن العمل بالإحتياط لكونه من موارد الدوران بين المحذورين، ويرشدنا إلى هذه الموارد الرجوع إلى أبواب الحدود والتعزيرات والقصاص وكذلك باب الإرث وكثير من أبواب المعاملات، وحينئذٍ لابدّ من الاجتهاد أو التقليد وعلى هذا العمل بالاحتياط مطلقاً غير ممكن. الخامس: أنّ العمل بالاحتياط قد يوجب العسر والحرج لشخص الإنسان وقد يوجب اختلال النظام أو الاضرار بالغير كما إذا استلزم من احتياط إنسان الاضرار بعياله أو صديقه مثلًا، فعلى الأوّل لا إشكال فى جوازه وعدم حرمته لأنّه ليس ناشئاً من جانب الشارع بل هو نشأ من ناحية شخصه واختياره، ولا كلام فى أنّ المرفوع فى أدلّة العسر والحرج هو الإلزام انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۸ الحاصل من حكم الشرع لا الجواز، وعلى الثانى فلا إشكال أيضاً فى حرمة الاحتياط حينئذٍ ووجوب العمل

بالاجتهاد أو التقليد. واللّه العالم. تمّ الكلام إلى هنا عن مباحث القطع. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۶۹

المقام الثانى فى مباحث الظنّ (حجّية الأمارات الظنّية)

اشارة

وقبل الـدخول فى هـذا البحث لابـدّ من رسم امور ثلاثـة: الأمر الأول: أنّ الظنّ وبتعبير آخر: أنّ الأمارات الظنّيـة ليست بحجّـة ذاتاً، أى ليست الحجّيـة من لوازمهـا الذاتيّـة كما فى القطع (مع قطع النظر عمّا مرّ منّا فى مبحث القطع من أنّه لا معنى لحجّيـة القطع بمعنى كونه طريقاً إلى الواقع بل هو نفس النظر إلى الواقع ومشاهدته والإحاطة به). الأمر الثانى: أنّه يمكن التعبّد بها وجعلها حجّة. الأمر الثالث: فى تأسيس الأصل فى المسألـة، فهل الأصل فيها أنّ جميع الأمارات الظنّية حجّة إلّاما خرج بالدليل أو العكس، أى ليس شـىء منها بحجّة إلّاما ثبت خروجه بالدليل؟ وبعبارة اخرى: هل يكون إثبات الحجّية وإقامة الدليل عليها على عهدة المنكر للحجّية أو على عهدة المثبت المدّعى لها؟ فإن كان الأصل هو الأوّل فلا بدّ للمنكر إقامة الدليل وهو مدّعٍ فى الواقع، وإن كان هو الثانى فعلى المثبت. ولا يخفى أنّ البحث فى الأمرين الأوّلين بحث فى مقام الثبوت، وفى الأخير بحث فى مقام الإثبات.

أمّا الأمر الأوّل: أنّ الأمارات الظّنية ليست بحجّة ذاتا

فاستـدلّ له: أوّلًا: بإجماع العقلاء واتّفاقهم على أنّ الظنّ ليس بحجّـة ذاتاً بل لابـدّ من جعلها بيد جاعل كجعل الحجّية لخبر الواحد، أو من حصول مقـدّمات توجب الحجّيـة له إمّا عقلًا بناءً على تماميّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۰ مقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة، وأمّا شـرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف. وثانياً: بحكومـة الوجـدان، فإنّ الوجـدان شاهد على عدم حجّية الظنّ ذاتاً إذ لا كشف تامّاً لهـا عن الواقع كما فى القطع فلا بـدّ لجبران نقصـها فى الكشف إلى جعل جاعل من ناحيـة الغير، نظير ما يقال فى الوجود الممكن من أنّه ليس ذاتياً له ولذلك لابدّ من حصوله له بسبب أمر خارج خلافاً للوجود الواجب. بقى هنا شىء: وهو أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية ذكر لتصوّر الحجّية المجعولة للظنّ طريقين: جعل الجاعل وحصول مقدّمات الانسداد، ولكن هنا طريق ثالث وهو إخبار الشارع بعـدم العقاب لمن عمل بالظنّ من دون أن يكون فى مقام الجعل، فإنّ إخباره بذلك كافٍ فى حصول الأمن عن العذاب الذى هو نتيجة الحجّية.

وأمّا الأمر الثانى: فى إمكان التعبّد بالظّن

اشارة

وهو إثبات قابليـة الظنّ لأن يصـير حجّة وإمكان جعل الحجّية له. فنقول: المراد من الإمكان هنا هو الإمكان الوقوعى، بمعنى أنّه لا يلزم من وقـوعه محـذور عقلى من أمر ممتنع ذاتى كاجتمـاع الضـدّين أو أمر ممتنع عرضـى كالقبيـح الـذى يسـتحيل صـدوره من الحكيم. توضـيح ذلـك: المعروف من معـانى الإمكـان أربعـة: أحـدها: الإمكان الـذاتى وفى مقابله الامتناع الـذاتى كاجتماع النقيضـين. ثانيها: الإمكـان الوقوعى وفى مقابله الامتناع الوقوعى وهو ما يلزم من وقوعه محال كامتناع اجتماع الآلهـة فى العالم وهو مفاد قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». ثالثها: الإمكان العادى بمعنى عـدم الامتناع بحسب العادة فى مقابل الامتناع العادى كامتناع بلوغ عمر

الإنسان إلى آلاف سنين عادةً. رابعها: الإمكان الاحتمالی وهو ما أشا إليه الشيخ الرئيس بقوله: كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره فی بقعة الإمكان ما لم يضدّك عنه قاطع البرهان. أمّا القسم الأخير فلا شكّ فی عدم كونه مقصوداً فی المقام لأنّه إنّما يكون فی النظر البدوی، انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۱ وسيزول بالتأمّل ويرجع إلى أحد الأقسام الاخر، ولذلك عبّر الشيخ ب «كلّما قرأ سمعك». وكذلك الإمكان العادی لأنّ العادة لا يمكن أن تقع موضوعاً للأدلّة العقليّة، وأيضاً الإمكان الذاتی لأنّه لا شكّ لأحد فی أنّه لا مانع فی إمكان التعبّد بالظنّ ذاتاً وأنّ حجّية الظنّ ليست كاجتماع النقيضين، فيتعيّن حينئذٍ الإمكان الوقوعی، فالمراد بالإمكان فی المقام هو الوقوعی فی مقابل من يدّعی الامتناع الوقوعی كابن قبّة «۱» من قدماء الأصحاب. ومن العجب أنّ المحقّق النائينی رحمه الله ذهب إلى «أنّ المراد من الإمكان المبحوث عنه فی المقام هو الإمكان التشريعی، بمعنى أنّ من التعبّد بالأمارات هل يلزم محذور فی عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء فی المفسدة، واستلزامه الحكم بلا ملاك، واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالی الفاسدة المتوهّمة فی المقام، أو أنّه لا يلزم شیء من ذلك؟ ثمّ قال: وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكوينی بحيث يلزم من التعبّد بالظنّ أو الأصل محذور فی عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكوينی لا يتوهّم البحث عنه فی المقام وذلك واضح» «۲». ولكن لا يخفى ما فيه من أنّ كون موضوع الإمكان والاستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضی خروج إمكانه عن التكوين إذا كان المحذور على كلّ لزوم اجتماع الضدّين فی عالم التكوين أو صدور القبيح من الحكيم الذی يستحيل صدوره منه تكويناً أيضاً. وبعبارة اخرى: المحذورات الخمسة التی سيأتی فی بحث اجتماع الحكم الظاهری والواقعی وكذلك شبهة ابن قبّة، كلّها ترجع إلى محذورات تكوينية ناشئة عن تشريع العمل بالظنّ فراجع وتدبّر. والإنصاف أنّه لا معنى للإمكان التشريعی فی مقابل الامتناع التشريعی إلّاحكم الشارع بالإباحة فی مقابل الحرمة، وأين هذا ممّا نحن بصدده. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ابن قبّة خالف إمكان حجّية خبر الواحد واستدلّ له بدليلين: أحدهما مختصّ بخبر الواحد، والآخر عام يشمل جميع الأمارات الظنّية. أمّا الأوّل: فهو أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد فی الإخبار عن النبی صلی الله عليه و آله لجاز التعبّد به فی انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۲ الإخبار عن اللَّه تعالى، والتالی باطل إجماعاً، ووجه الملازمة أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. والصحيح فی الجواب عنه (كما سيأتی فی مبحث خبر الواحد) أنّه قياس مع الفارق، لأنّ التعبّد بخبر الواحد فی الإخبار عن اللَّه تعالى ملازم لدعوى النبوّة، وهی من اصول الدين، التی تحتاج إلى دليل قطعی. وأمّا الثانی: فهو أنّ جواز التعبّد بالظنّ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر مثلًا بحلّيته حراماً وبالعكس. أقول: كلامه هذا مبهم يحتاج إلى مزيد توضيح فنقول: إنّ تحليل الحرام أو تحريم الحلال اللازم من جواز التعبّد بالظنّ يستبطن بنفسه محاذير خمسة عقليّة: أحدها: اجتماع النقيضين فی صورة عدم إصابة الظنّ بالواقع، واجتماع المثلين فی صورة الإصابة، وهذا بالنسبة إلى نفس الحكم. ثانيها: اجتماع الضدّين فی نفس المولى فی صورة الخطأ وهو اجتماع الإرادة والكراهة لأنّ الأمر ينشأ من الإرادة والنهی ينشأ من الكراهة وهذا يكون بالنسبة إلى مبادیء الحكم. ثالثها: اجتماع الضدّين من المصلحة والمفسدة فی صورة الخطأ، ويكون بالنسبة إلى متعلّق الحكم. رابعها: التكليف بما لا يطاق، لأنّ الحكم الواقعی يكلّف الإنسان بالفعل فی مفروض الكلام، والظاهری يكلّفه بالترك مثلًا، والأمر بهما يستحيل على الحكيم الخبير. خامسها: الإلقاء فی المفسدة وتفويت المصلحة فی صورة الخطأ. ولا يخفى أنّ جميع هذه المحاذير مبنی على بقاء الحكم الواقعی فی مورد الأمارة على قوّته كما هو الصحيح لأنّ ارتفاع الحكم الواقعی يستلزم التصويب الباطل عندنا. ولقد حاول جميع العلماء بعد ابن قبّة رفع هذه المحاذير، وكلّ سلك فی حلّها طريقاً خاصاً، وهذا هو الذی يسمّى عندهم بمسألة الجمع بين الحكم الظاهری والواقعی. ومن الطرق طريق المحقّق الخراسانی رحمه الله، ومنها ثلاث طرق ذكرها فی درر الفوائد التی حكى اثنين منها من استاذه السيّد السند المحقّق الفشاركی رحمه الله، ومنها طريق المحقّق النائينی رحمه الله وطريق سادس ذكره فی تهذيب الاصول، وهيهنا طريق سابع يستفاد من كلمات شيخنا الأنصاری رحمه الله وهو المختار. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۳ ونحن نذكرها واحداً بعد واحد ثمّ نبيّن المختار فی المقام (وهو نفس ما يستفاد من كلمات شيخنا الأعظم): ۱- قال المحقّق الخراسانی رحمه الله ما حاصله: أنّ أغلب هذه المحاذير نشأ من توهّم أنّ التعبّد

بالأمارة واعتبار الأمارة شرعاً معناه أنّ للشارع أحكاماً ظاهريّة على طبق مؤدّياتها، فإذا قامت الأمارة على وجوب شيء فيحكم الشارع ظاهراً بوجوب ذلک الشيء، وإذا قامت على حرمة شيء فيحكم ظاهراً بحرمة ذلک الشيء وهكذا، وبعبارة اخرى: أنّ هذه المحاذير نشأت من القول بجعل أحكام ظاهريّة على وفق مؤدّى الأمارة مع أنّنا لا نلتزم بإنشاء الأحكام الظاهريّة في مورد الأمارات بل المجعول فيها هو نفس المنجزيّة والمعذّريّة عند الإصابة والخطأ، وهذا لا يستتبع إنشاء أحكام تكليفية ظاهريّة على طبق مؤدّيات الطرق في قبال الأحكام الواقعيّة کی يلزم منها اجتماع المثلين عند إصابة الأمارات ومطابقتها للواقع، واجتماع الضدّين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة بلا- كسر وإنكسار في البين عند خطأ الأمارات ومخالفتها للواقع، بل إنّما يلزم منها تنجز التكليف الواقعي بقيام الأمارة المعتبرة عند اصابتها وصحّة الاعتذار بها عند خطأها. نعم، يبقى في البين إشكال واحد وهو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الأمارة، وهذا ممّا لا محذور فيه إذا كان في التعبّد بالظنّ الذي إعتبره الشارع مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء كما لا- يخفى. أقول: الظاهر أنّ مراده من المصلحة الغالبة هو الوصول إلى الواقعيات غالباً مع تسهيل الأمر للمكلّفين ورفع التضييق عنهم، فحيث إنّها كانت أهمّ بنظر الشارع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الأمارة أحياناً قدّمها عليه. ثمّ قال: هذا كلّه إذا كانت الحجّية بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة ولو فرضنا كونها بمعنى جعل الحكم المماثل فلا يلزم محذور أيضاً، لأنّ هذه الأحكام المجعولة على طبق مؤدّيات الأمارات أحكام طريقيّة مقدّمة للوصول إلى الواقعيات لا- توجب إلّاتنجّز التكليف إذا أصابت الواقع، وصحّة الاعتذار إذا أخطأت، من دون أن تكون ناشئة عن مصلحة أو مفسدة. ثمّ إنّه قدس سره نظر إلى أنّ هذا البيان كلّه يصحّ بالنسبة إلى الأمارات ولكن الإشكال باقٍ بعدُ في بعض الاصول الشرعيّة مثل الإباحة الشرعيّة التي توجب جعل حكم ظاهري بلا ريب انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۴ وليست طريقاً إلى الواقع، لأنّ المفروض عدم كونها أمارة، فقال ما نصّه: «فلا محيص في مثله (بعض الاصول العمليّة كأصالة الإباحة الشرعيّة) إلّاعن الالتزام بعدم إنقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادىء العالية أيضاً كما في المبدأ الأعلى لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحوٍ لو علم به المكلّف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعليّة التي تنجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنّما يوجب البعث والزجر في النفس النبويّة أو الأولويّة فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة». وحاصل ما أفاده: أنّ الحكم الواقعي في مورد هذه الاصول ليس فعليّاً تامّاً لأنّ الفعليّة موقوفة على حصول الإرادة وهو موقوف على عدم صدور إذن من جانب الشارع على الخلاف، وإلّا لو صدر إذن من ناحيته كما في الاصول العمليّة فالحكم فعلي تقديري، بمعنى أنّه لو تعلّق به العلم أو قامت أمارة عليه لتنجز، بخلاف الإنشائي الذي لا تنجز وإن تعلّق به العلم خارجاً، وبهذا ترتفع المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري، لأنّ الحكم الواقعي فعلي تقديري، والحكم الظاهري فعلي تحقيقي ولا منافاة بينهما. فظهر إلى هنا أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله اختار لحلّ إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ثلاثة طرق: الأوّل: إنكار أن يكون مؤدّى الأمارة حكماً بل هو مجرّد المنجّزيّة والمعذّريّة. الثاني: كونه حكماً طريقيّاً. الثالث: أنّ الواقعي فعلي تقديري أي فعلي لولا- الترخيص والإذن، والظاهري فعلي مطلقاً. ولا يخفى أنّ هذا الكلام منه مبني على ما ذهب إليه من أن للأحكام مراتب أربعاً كما مرّت الإشارة إليه منّا في باب اجتماع الأمر والنهي، وكما أشار إليه في تعليقته على رسائل شيخنا الأعظم رحمه الله: أحدها: الاقتضائيّة والشأنيّة، وهي عبارة عن كون الشيء ذا ملاک يقتضي الحكم الفلاني على طبق ذلک الملاک. ثانيها: الحكم الإنشائي وهو عبارة عن إنشاء الحكم على طبق المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء ضرباً للقاعدة والقانون، من دون أن يكون في البين إرادة أو كراهيّة فعلية. ثالثها: الحكم الفعلي، وهو عبارة عن تعلّق الإرادة الفعلية أو الكراهة الفعلية بشيء أي البعث والزجر. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۵ رابعها: مرتبة التنجّز وهي عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة حكم المولى وعصيانه بعد وصوله إليه بعلم أو علمي. هذا- وقد عرفت أنّه بعد تقسيمه الفعلي إلى الفعلي التامّ وغير التامّ، أو الفعلي التقديري والفعلي المطلق صارت الأقسام خمسة. ولكنک قد عرفت سابقاً أنّ مرتبة الاقتضاء (التي يسمّيها بالحكم الاقتضائي أو الحكم الشأني) ومرتبة التنجز لا ينبغي أن يعدّا من الأحكام الشرعيّة ومجعولات الشارع، لأنّ الحكم الاقتضائي والشأني ليس إلّامجرّد اقتضاء الحكم وشأنيته له وليس هذا أمراً

مجعولًا، والتنجّز حكم عقلى لا ـ حكم شرعى، فإطلاق الحكم الشرعى عليهما لا يخلو من مسامحة، فلم يبق للحكم إلّامرتبتين: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعليّة.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله:

وفى كلامه مواقع للنظر: ۱- إنّ ما ذكر من تفسير الحجّية بالمعذّريّة والمنجّزيّة خلاف ظاهر أدلّة حجّية الأمارات، فإن المستظهر منها هو جعل الأحكام على وفق مؤدّيات الأمارات، ويشهد لذلك فهم الفقهاء بأجمعهم وتعبيرهم فى كتبهم الفقهيّة ورسائلهم العمليّة عن مفاد الأمارات بالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام. أضف إلى ذلك أنّ لحن بعض أدلّة الأمارات وتعبير الإمام عليه السلام فيها بحكم من الأحكام الخمسة بدلًا عن التعبير بالحجّية من أقوى الأدلّة على ذلك: منها: ما ورد فى باب حجّية أمارة السوق من ما رواه فضيل وزرارة ومحمّد بن مسلم أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصّابون فقال: «كُلْ إذا كان ذلك فى سوق المسلمين ولا تسأل عنه» «۱». وأيضاً ما رواه أبو نصر قال سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبّة فراء لا يدرى أذكيّة هى أم غير ذكيّة أيصلّى فيها؟ فقال: «نعم ليس عليكم المسألة ...» «۲». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۶ ومنها: ما ورد فى باب حجّية خبر الواحد ممّا رواه حفص بن البخترى عن أبى عبداللّه عليه السلام فى الرجل يشترى الأمة عن رجل فيقول: إنّى لم أطأها، فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها» «۱». فهذه الرّوايات تعبّر عن مفاد الأمارات بالحكم (بقوله «كُل» و «يصلّى» و «يأتيها») مع أنّه بناءً على مبنى المحقّق الخراسانى رحمه الله كان ينبغى أن يجيب الإمام عليه السلام فى مقام الجواب بتعبير آخر من قبيل: «إذا كان حراماً فأنت معذور» مثلًا. ولو سلّمنا عدمه بالدلالة المطابقية فلا أقل من أنّها تدلّ على حكم الترخيص بالالتزام كما هو مفاد الاصول الشرعيّة بلا ريب. ۲- ما الفرق بين الفعلى التقديرى والإنشائى؟ فإنّ الفعلى التقديرى ليس هو إلّاالحكم الإنشائى، لأنّ فى مورد الأمارة إذا لم ينقدح إرادة أو كراهة وبعث أو زجر بالنسبة إلى الحكم الواقعى فلا يتجاوز عن مرتبة الإنشاء، وهذا ما سيأتى من ما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى الذى لم يقبله هو (أى المحقّق الخراسانى رحمه الله). ۳- (وهو العمدة فى الإشكال عليه) أنّ ما أجاب به عن إشكال تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة من وجود مصلحة غالبة- ينافى ما ذهب إليه من بقاء الحكم الواقعى على الفعليّة لأنّ فعلية الحكم تابعة للمصلحة الغالبة الأقوى فإذا كان مؤدّى الأمارة ذا مصلحة أقوى يكون مفادها هو الحكم الفعلى، ويسقط الحكم الواقعى عن الفعلية نظير سقوط حرمة الدخول فى الدار المغصوبة لإنقاذ الغريق، لأنّ المصلحة الأقوى توجد فى إنقاذ الغريق، وهو رجوع إلى ما فرّ منه. ۴- أنّه ليس لطريقية الحكم معنى محصّل، لأنّ الطريق إنّما هو الظنّ أو القطع لا الحكم، فالحكم الطريقى الذى أشار إليه فى كلامه لا معنى له. هذا كلّه فى بيان ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب عن إشكال ابن قبّة ونقده. ۲- ما نسبه فى الدرر إلى استاذه المحقّق السيّد محمّد الفشاركى قدّس سرّه الشريف وحاصله: أنّ الموضوع فى الحكم الظاهرى غير الموضوع فى الحكم الواقعى، أى أنّهما حكمان انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۷۷ على موضوعين مختلفين لا ـ على موضوع واحد لكى يستلزم مثلًا اجتماع الضدّين أو المثلين. توضيح ذلك: أنّه لا إشكال فى أنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّة بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة فى الذهن لكن لا من حيث كونها موجودة فى الذهن بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشىء ما لم تتصوّر فى الذهن لا تتّصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة، وهذا واضح، ثمّ إنّ المفهوم تارةً يكون مطلوباً على نحو الإطلاق واخرى على نحو التقييد، والإطلاق والتقييد عنوانان لا يجتمعان فى الذهن فى آن واحد، فإذا فرضنا كون صلاة الجمعة حراماً بمقتضى دلالة أمارة مع أنّها واجب فى الواقع فموضوع الوجوب هو صلاة الجمعة المتصوّرة على نحو الإطلاق، وأمّا موضوع الحرمة فهو صلاة الجمعة المتصوّرة على نحو التقييد، أى صلاة الجمعة المشكوك حكمها الواقعى فهما فى رتبتين متفاوتتين: رتبة التقسيمات الأوّليّة السابقة، ورتبة التقسيمات الثانويّة اللاحقة، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن ادراجها فى موضوعه، وحينئذٍ إذا فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقّق جهة المبغوضيّة فيه، فيصير مبغوضاً بهذه

الملاحظة لا ـ محالة ولا ـ يزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة فى ذاته لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعقّلًا فعلًا، لأنّ تلك الملاحظة ملاحظة لذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظة مع الحكم. فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعقّلًا فى مرتبة تعلّق الذات ولكن الذات ملحوظة فى مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان فى اللحاظ، فلا يعقل المبغوضيّة فى الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات. قلت: إن تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعى الأوّلى مبنى على قطع النظر عن الحكم (أى بنحو الماهيّة بشرط لا) وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ وإن يكون بلحاظ الحكم (أى بنحو الماهيّة بشرط شيء) ولا ـ يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته «١». أقول: وكلامه أيضاً قابل للمناقشة من جهات: أوّلًا: من ناحية اعترافه بأنّ المفاهيم المتصوّرة فى الذهن تتعلّق بها الأحكام من حيث إنّها حاكية عن الخارج- فيرد عليه أنّه لا اعتبار بما فى الذهن حينئذٍ بل الاعتبار كلّه بما هو فى انوار الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٨ الخارج وهو المتعلّق للحبّ والبغض والإرادة والكراهة وفيه المصلحة والمفسدة لا فى الذهن، وهو (أى ما فى الخارج) يكون واحداً لا اثنين، وحينئذٍ يستلزم اجتماع الإرادة والكراهة فى محلّ واحد، كما أنّ المفسدة والمصلحة أيضاً متعلّقهما هو الخارج، وهما لا يجتمعان فى شيء واحد خارجى، وقد مرّ نظير هذا الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى، وأجبنا عنه بهذا الجواب. وثانياً: من ناحية قوله: «أنّ صلاة الجمعة بشرط لا بالنسبة إلى الانقسامات السابقة وبشرط شيء بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة». فيرد عليه: أنّ متعلّق الأحكام الواقعيّة كما أنّها لا تتقيّد بوجود الانقسامات اللاحقة فلا تكون بالنسبة إليها بشرط شيء، كذلك لا تقبل التقييد بالنسبة إلى عدمها، فلا تكون بشرط لا بالنسبة إليها أيضاً، بل أنّها من قبيل اللّابشرط المقسمى، فيمكن أن يكون ذات الموضوع (وهو عنوان الصّلاة مثلًا) ملحوظة فى مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر (وإن لم يمكن ملاحظة العنوان المتأخّر فى مرتبة تعقّل ذاته) فيجتمع العنوانان فى اللحاظ فلا تعقل المبغوضيّة فى الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات. فبهذا يظهر أنّ ما ذكره أيضاً لا يكفى فى حلّ مشكلة التضادّ لا فى الخارج ولا فى الذهن. ٣- ما نسبه أيضاً فى الدرر إلى المحقّق الفشاركى رحمه الله وهو «أنّ الأوامر الظاهريّة ليست بأوامر حقيقية بل هى إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات، وتوضيح ذلك:- على نحو يصحّ فى صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة- أن نقول: إنّ انسداد باب العلم كما أنّه قد يكون عقليّاً كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنّه وإن أمكن للمكلّف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل لكن يرى الشارع العالم بالواقعيات أنّ فى التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثمّ بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعلى من أى سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مالك أمر المكلّف إلى العمل بالظنّ أنّ سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا ـ محذور فى إرشاده إليه، فحينئذٍ نقول: إمّا اجتماع الضدّين فغير لازم لأنّه مبنى على كون الأوامر الطرقيّة حكماً مولويّاً، وأمّا الإلقاء فى المفسدة وتفويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلّف بينه وبين الوقوع فى مفسدة أعظم» «١». انوار الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٩ وعمدة الإشكال فى هذا الطريق إنّا لا نقبل كون المجعول فى الأمارات حكماً إرشاديّاً إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات لأنّه خلاف ظاهر أدلّة حجّية الأمارات كما مرّ آنفاً. مضافاً إلى ما مرّ من فهم الفقهاء وتعبيرهم عن مفاد الأمارات بحكم مولوى من وجوب وحرمة وغيرهما. ۴- ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله بنفسه فى الدّرر، بقوله: «إنّ بطلان ذلك مبنى على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى لأنّ المورد من مصاديق ذلك العنوان فإنّ الأمر تعلّق بعنوان العمل بقول العادل مثلًا، والنهى تعلّق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوّزنا الاجتماع وبيّناه فى محلّه فلا إشكال هنا أيضاً، لا يقال: جواز اجتماع الأمر والنهى على تقدير القول به إنّما يكون فيما تكون هناك مندوحة للمكلّف كالأمر بالصلاة والنهى عن الغصب لا فيما ليس له مندوحة، وما نحن فيه من قبيل الثانى، لأنّ العمل بمضمون خبر العادل مثلًا يجب عليه معيّناً حتّى فى مورد يكون مؤدّى الخبر وجوب شيء مع كونه حراماً فى الواقع بخلاف الصّلاة لعدم وجوب تمام أفرادها معيّناً بل الواجب صرف الوجود الذى يصدق على الفرد المحرم وعلى غيره، لأنّا نقول: اعتبار المندوحة فى تلك المسألة إنّما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يطاق من جهة عدم تنجّز الواقع، فلم يبق فى البين إلّاقضية اجتماع الضدّين والمثلين وهو مدفوع بكفاية تعدّد الجهة» «١». ثمّ إستشكل على

هـذا الطريق بمـا حاصـله: إنّ ما نحن فيه ليس من باب تعـدّد الجهـة والعنوان حتّى يكون من باب اجتماع الأمر والنهى لأنّ جعل الخبر طريقاً إلى الواقع معناه أن يكون الملحوظ فى عمـل المكلّف نفس العناوين الأوّليّـة، مثلًا لو قام الخبر على وجوب صـلاة الجمعـة فى الواقع فمعنى العمل على طبقه أن يأتى بها على أنّها واجبة واقعاً، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصّـلاة على أنّها واجبة واقعاً، فلو فرضـنا كونها محرّمـة فى الواقع يلزم كون الشـىء الواحـد من جهة واحدة محرّماً وواجباً، فليس من جزئيات مسألة اجتماع الأمر والنهى التى قلنا بكفايـة تعـدّد الجهـة فيه. أقول: ما أورده على هـذا الطريق وارد جدّاً، إلّاأنّ هنا إشـكالًا آخر يرد على ردّه، وهو الذى نقله فى ضمن كلامـه (أى ما ذكره فى حكم المندوحـة) وهو أنّه إن كان المراد من عـدم تنجّز انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۰ الواقع فى جوابه كونه فى مرتبـة الإنشـاء فقط فلا حاجـة حينئـذٍ إلى التمسّك بـذيل باب اجتماع الأمر والنهى وتعـدّد الجهتين لعـدم المنافاة بين الحكم الإنشائى والحكم الفعلى، وإن كان المراد كون الواقع فعلياً أيضاً فلا وجه لعدم كونه منجزاً لأنّ عدم التنجّز إنّما يكون لمانع عن الفعليّة كـالعجز والجهل، والمفروض عـدمهما. ۵- هو مـا أفـاده المحقّق النـائينى رحمه الله وحاصـله: أنّ الأحكام الظاهريّـة على ثلاثـة أقسام: الأمارات والاصول التنزيليـة نحو الاستصـحاب، والاصول غير التنزيليّة، أمّا فى الأمارات: فيرتفع الإشـكال بأنّ الشارع لم يجعل فيها غير صفـة المحرزيّة والوسـطية فى الإثبات شـيئاً فلم يجعل فيها حكماً حتّى ينافى الحكم الواقعى وذلك لأنّ الأمارات إمضائيّة وليست عند العقلاء أحكـام تكليفيـة ولازمه أن لا يكون بعـد إمضـاء الشـرع للأمـارات تكليفـة ظاهريّـة فى مواردهـا. فحـال الأمارات حال العلم الوجـدانى فى أنّه ليس فى موردهـا أحكـام تكليفيـة. وأمّـا الاصول التنزيليـة: فالمجعول فيها هو الوسـطية فى الإثبات من حيث الجرى العملى مع أخـذ الشـكّ فى موضوعهـا خلافاً للأمارات. وأمّا الاصول غير التنزيليـة: فليست ناظرة إلى الواقع أصـلًا فلا يمكن أن يكون المجعول الوسـطية فى الإثبات بل لابـدّ فيها من الالتزام بجعل الأحكام التكليفية فيها فلتوهّم لزوم اجتماع الضدّين حينئذٍ مجال، وطريق دفعه أنّ الأحكام التكليفيـة فيها متأخّرة رتبـة من التكاليف الواقعيّـة فهى متفرّعة عليها وليس بينهما منافاة أصـلًا فلا يكون بينهما تضادّ، وهذا مراد سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازى قدس سره من عدم كون الحكم الظاهرى منافياً للواقع لترتّب عليه «۱».

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله:

أقول: إنّ كلامـه قابـل للمناقشـة بجميع أقسامه: أمّا القسم الأوّل: فلأنّ القطع أمر تكوينى غير قابل للجعل كالبرودة والحرارة وليس من قبيـل الملكيّـة والزوجيّـة وغيرهمـا من المجعولات الاعتباريّـة، فلا يمكن للشارع أن يجعل ما انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۱ ليس بعلم علمـاً، فـإن كـان المراد من جعـل صـفة المحرزيّـة إلغـاء احتمال الخلاف وجعل صـفة العلم تكويناً فهو محال، وإن كان المراد الجرى العملى على طبق مؤدّيـات الأمـارات كمـا يظهر من بعض كلماته فى المقام فهـذا معناه إيجاب الجرى العملى على وفق الأمارة، وليس هذا إلّاجعل وجوب العمل على مؤدّى الأمارة، وهذا حكم تكليفى ظاهرى. وأمّا ما أفاده من أنّ حجّية الأمارات ليست بشـىء إلّاإمضاء لطريق العقلاء، والعقلاء ليس لهم حكم على طبق مؤدّى الأمارة بل يعدّونها فقط طريقاً إلى الواقع. ففيه: أنّ العقلاء أيضاً إذا علموا مثلًا بـأنّ هـذا ليس لزيـد من طريق أخبـار خبر الثقـة مثلًا يحكمون بأنّه لزيـد، ويكون مؤدّى الأمارة عنـدهم حكماً من الأحكام وقانوناً من القوانين، فكيف لم يكن عنـدهم أحكام ظاهريّـة قانونيّـة؟ وعـدم وجود التكاليف المولويّـة بينهم ليس دليلًا على عدم وجود التكاليف القانونية. وأمّا القسم الثانى: فلأنّ الاصول موضوعها الشكّ فى الحكم الواقعى، ولا معنى لكون الشكّ طريقاً إلى الواقع، وحينئذٍ كيف يمكن جعـل الشارع الوسطيّة فى الإثبات والطريقيّـة إلى الواقع لما ليس طريقاً أبـداً؟ ولو قلنا أنّ الاستصـحاب لا يخلو من طريقيّـة إلى الواقع فلازمه عدّ الاستصحاب من الأمارات لا من الاصول، وهو خلاف المفروض. وأمّا القسم الثالث: ففيه: أنّ تأخّر الموضوع والتفرّع لا يحلّ المشـكلة فى المقام، لأنّه وإن كان الموضوع متعدّداً فى الذهن إلّاأنّ الخارج واحد، والمفروض أنّ الصورة الذهنيّة مأخوذة فى الموضوع بما هى حاكيـة عن الخارج، فيلزم حينئـذٍ اجتماع حكمين فعليين على محلّ واحـد، ويعود الإشـكال. ۶- ما أفاده فى تهـذيب الاـصول وحاصـله بالنسـبة إلى شـبهة التضـادّ «أنّهم عرفوا الضـدّين بأنّهمـا الأـمران الوجوديـان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع

واحـد، لا يتصوّر اجتماعهما فيه، بينهما غايـة الخلاف، وعليه فما لا وجود له لا ضدّيـة بينه وبين شـيء آخر كما لا ضدّية بين أشـياء لا وجود لها كالاعتباريات التى ليس لها وجود إلّافى وعاء الاعتبار ... والإنشائيات وبالتبع الأحكام التكليفيّة كلّها من الامور الاعتباريّة لا تحقّق لها إلّافى وعاء الاعتبار» «۱». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۲ أقول: لو كان المراد من عدم وجود التضادّ فى الأحكام التكليفيّة عدم التضادّ فى مرحلـة الإنشاء فلا بأس به، ولكن المـدّعى ليس هو اجتماع الضدّين فى تلك المرتبة بل أنّه بالنسبة إلى مرتبة الفعليّة، وفى هـذه المرتبـة وإن كان الإنشاء أو الحكم أمراً اعتباريّاً ولكن له مبادٍ ولوازم حقيقية، حيث إن الحكم الفعلى لابدّ فيه من وجود مصـلحة أو مفسـدة فى متعلّقه كمـا يحتـاج إلى إنقـداح إرادة أو كراهـة فى نفس المولى وبعث أو زجر، ولاـ يخفى أنّ المصـلحة أو المفسـدة والإـرادة أو الكراهـة أمران حقيقيـان لهمـا وجودان فى عـالم التكوين كمـا مرّت الإشـارة إليه حينمـا تعرّضـنا لمعنى الإمكـان فى هـذا المبحث فى جواب ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من الإمكان التشريعى.

بيان المختار فى المقام:

المختـار فى حـلّ المشـكلة هو الطريق السـابع: وهو مـا أفـاده الشـيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسائله، ويرجع إليه كلام كثير من الأعلام، وإليك نصّ عبارته: «أنّه (ابن قبّة) إن أراد إمتناع التعبّد بالخبر فى المسألة التى انسدّ فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلًا عن امتناعه، وإن أراد الإمتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه فى مورد العمل بالخبر فنقول: إنّ التعبّد بالخبر حينئذٍ بل بكلّ أمارة غير علميّة يتصوّر على وجهين: الوجه الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبّد بها إلّا الايصال إلى الواقع، فلا مصـحلة فى سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، والأمر بالعمل فى هذا القسم ليس إلّاللإرشاد، وهذا الوجه غير صـحيح مع علم الشارع العالم بالغيب بعـدم دوام موافقـة هذه الأمارة للواقع. الوجه الثانى: أن يكون ذلك لمدخلية سـلوك الأمارة فى مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع فإنّ العمل على طبق تلك الأمارة يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع، وتلك المصلحة لابدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصـلحة الواقع وإلّا كان تفويتاً لمصـلحة الواقع وهو قبيح، والمراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقائه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعبـاد الـذى يحكى عنه الأمـارة ويتعلّق به العلم أو الظنّ وإن لم يلزم امتثاله فعلًا فى حقّ من قـامت عنـده أمـارة على خلافه، ويكفى فى كونه الحكم الواقعى أنّه لاـ يعـذر فيه إذا كـان عالمـاً به أو جاهلًا مقصّراً. والحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعى هى مـدلولات الخطابات الواقعيّة غير المقيّدة بعلم انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۳ المكلّفين ولا بعـدم قيام الأمارة على خلافها، ولهـا آثـار عقليّة وشـرعيّة يترتّب عليهـا عنـد لاعلم بها أو قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع، نعم هـذه ليست أحكامـاً فعليـة بمجرّد وجودهـا الواقعى» (انتهى ملخّصـاً). فالمسـتفاد من كلامه هـذا بل عصارة بيانه فى المقام أمران: أحـدهما: وجود مصـلحة فى سـلوك الأمـارة يتـدارك بهـا فقـدان المصـلحة الواقعيّة فى صورة الخطأ. ثانيهما: أنّ الحكم الواقعى الفعلى ينقلب إنشائيّاً إذا قامت أمارة معتبرة على خلافه ما- دام لم ينكشف خلافها. أقول: يمكن أن يكون المراد من المصـلحة السـلوكية فى كلامه هو مصـلحة التسـهيل وعـدم لزوم الحرج الشديـد واختلال النظام من اعتبار حصول القطع فى صورة الإنفتاح واعتبار الاحتياط التامّ فى صورة الانسـداد بل عدم لزوم رغبة الناس عن الدين الحنيف وخروجهم من الدين أفواجاً، وإن شـئت فاختبر ذلك بالعمل بالقطع يوماً وليلـة واحـدة، لاـ تأكـل إلّـا الحلال القطعى ولا تلبس ولا تشـرب ولا تسـكن إلّاذلك، ولا تصـلّى إلّافى الحلال والطاهر الواقعيين، ولا تعتمـد على سوق مسـلم ولا على يـده ولا غير ذلك من الأمارات الظنّية. ولا يخفى أنّه ترتفع بهاتين النكتتين جميع المحاذير المتوهّمة فى الأحكام الظاهريّة: أمّا المحـذور الأوّل (وهو لزوم اجتماع الضـدّين أو المثلين) فلأنّه لا منافاة بين الحكم الفعلى والإنشائى، والمراد من الإنشـائى ما يكون فيه مصـلحة أو مفسـدة لكن يمنع عن فعليته وعن صـدور البعث أو الزجر مانع أو مصـلحة أقوى. وأمّا المحـذور الثانى (أى لزوم اجتماع المصـلحة والمفسدة فى متعلّق واحد) فلأنّه لا مصـلحة فى متعلّق الأمارة حتّى يلزم اجتماع المصـلحة والمفسدة فى محلّ واحـد. وأمّا المحـذور الثالث (أى لزوم اجتماع الإرادة والكراهـة فى متعلّق واحـد) فأوّلًا: إنّ المتعلّق للإرادة والكراهة متعدّد،

فإحديهما متعلّقة بالفعل والاخرى متعلّقة بنفس السلوك لا بمتعلّق الأمارة، وثانياً: لو سلّمنا كون المتعلّق واحداً إلّاأنّ إحديهما تقع تحت شعاع الاخرى فتسقط عن الفعليّة وترجع إلى مقام الإنشاء لأنّ المفروض أنّ مصلحته أعمّ. وأمّا الرابع (أى لزوم التكليف بما لا يطاق) فلأنّه إنّما يلزم فيما إذا كان الحكم الواقعى أيضاً انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۴ فعلياً مع أنّ المفروض كونه إنشائيّاً. وأمّا المحذور الخامس (أى تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة) فلأنّ مصلحة السلوك أهمّ فتجبر بها ما فاتت من المصلحة الواقعيّة. إن قلت: «إنّ ما هو المجعول واقعاً طبقاً للمصالح والمفاسد ويكون مشتركاً بين العالم والجاهل وتدلّ الأدلّة على اشتراكه بينهما وإنحفاظه فى مرتبة الجهل به- هو الحكم الفعلى الذى لو وصل إلى المكلّف كان داعياً له نحو الفعل أو الترك، وإنكار مثل هذا الحكم فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى والقول بأنّ الموجود فى هذا الظرف مجرّد الإنشاء فقط تصويب لا تقول به الإماميّة» «۱». قلت: الباطل من التصويب على قسمين: أحدهما: محال عقلى، والآخر: محال شرعى، أمّا المحال العقلى فهو أن يقال: إنّ اللّه تعالى يجعل الحكم بعد اجتهاد المجتهد مع خلوّ الواقع عن الحكم قبله فإنّ هذا محال عقلًا لأنّ معناه أنّ المجتهد يجتهد ويتفحّص عن شىء لا وجود له فى الواقع والخارج، ولا إشكال فى أنّ لازمه الدور المحال، وأمّا المحال الشرعى فهو أن يقال: إنّ اللّه يجعل بعدد آراء المجتهدين أحكاماً شرعيّة، وهذا باطل إجماعاً عند أصحابنا رضوان اللّه عليهم، وأمّا لو قلنا بوجود حكم إنشائى مشترك بين جميع المكلّفين ولكنّه بالنسبة إلى بعضهم بلغ حدّ الفعلية وبالنسبة إلى الباقين بقى على حاله فلا دليل على كونه من التصويب المحال بل الدليل على خلافه. إن قلت: ما الفائدة فى جعل حكم وإنشائه من دون أن يكون فعليّاً على المكلّفين؟ قلنا: فائدة هذا الحكم هى فائدة المقتضى فى جميع المقامات، فإذا اجتمعت فيه شرائط الفعلية وانتفت الموانع صار فعليّاً، ولذلك لا يكون الجاهل المقصّر فى الفحص اجتهاداً أو تقليداً معذوراً، ومن هنا أيضاً يجب على المكلّف الإعادة بعد كشف الخلاف (بناءً على القول بعدم الإجزاء). ثمّ إنّه فى تهذيب الاصول أورد على المصلحة السلوكيّة إشكالات أربع: أحدها: «أنّ حجّية أمارة فى الشرع ليس إلّاإمضاء ما كان فى يد العقلاء فى معاشهم انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۵ ومعادهم، من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً، ومن المعلوم أنّ اعتبار الأمارات لأجل كونها طريقاً إلى الواقع فقط من دون أن يترتّب على العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأمارة عند العقلاء محدثاً للمصلحة لا- فى المؤدّى ولا فى العمل بها وسلوكها، وعليه فالمصلحة السلوكيّة لا أساس لها». وفيه: أنّ للعقلاء أيضاً فى تشريعاتهم وتقنيناتهم مصلحة تتعلّق بسلوك الأمارات بلا إشكال لأنّ عدم حجّية الظنّ فى ما بينهم أيضاً يوجب الحرج الشديد واختلال نظامهم ومعاشهم الدنيويّة ولا نعنى بالمصلحة السلوكيّة إلّاهذا، فالإنسان إذا لم يعتمد على اليد كالدليل على الملكيّة وعلى قول المشهور، وكذا ظواهر الألفاظ وخبر الثقة وغير ذلك من الأمارات العقلائيّة لا يقدر على أن يعيش ولو شهراً إلّافى حرج شديد وضيق أكيد. ثانيهما: ما حاصله: أنّه لا- يتصوّر لسلوك الأمارة وتطرّق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤدّاها، فلا- يتصوّر له مصلحة وراء المصلحة الموجودة فى الإتيان بالمؤدّى. وإن شئت قلت: الإتيان بالمؤدّى والسلوك على طبق الأمارة من المفاهيم المصدريّة النسبيّة لا يعقل أن تصير متّصفة بالمصلحة أو المفسدة، بل المصلحة والمفسدة قائمتان بنفس الخمر والصّلاة مثلًا. وفيه أيضاً: إنّ المصلحة السلوكيّة ليس معناها أنّ صلاة الجمعة مثلًا (التى يدلّ خبر الواحد على وجوبها) تصير ذا مصلحتين بالسلوك بل المقصود أنّ جعل الحجّة للأمارة وجعلها طريقاً إلى الواقع يوجب التسهيل وعدم رغبة الناس عن الدين وشبه ذلك. ثالثها: «إنّ ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده أنّ المصلحة قائمة بالتطرّق والسلوك بلا دخالة للواقع فى حدوث تلك المصلحة، وعليه فلو أخبر العادل عن الامور العادية لزم العمل على قوله فى هذه الموارد أيضاً لأنّه ذا مصلحة سلوكيّة، وهو كما ترى». أقول: ظاهر هذه العبارة أنّ وجود المصلحة السلوكيّة فى الامور الشرعيّة يستلزم وجودها فى الامور العادية أيضاً (لأنّ المفروض أنّ حجّية الأمارات إمضاء لطريق العقلاء، والمصلحة قائمة بنفس السلوك بلا دخالة للواقع فى حدوث تلك المصلحة) مع أنّه كما ترى، أى لا معنى لحدوث المصلحة فى سلوك الأمارة فى الامور العادية. والجواب عنه واضح، لأنّ المراد من طريقة العرف والعقلاء الممضاة عند الشارع هى انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۶ طريقيتهم فى دائرة القوانين العرفيّة العقلائيّة، ولا شكّ فى وجود المصلحة السلوكيّة فيها أيضاً كما مرّ آنفاً، لأنّ اعتبار حصول القطع

عندهم أيضاً يوجب لزوم الاختلال فى نظامهم الاجتماعى ومعاشهم. رابعها: «أنّ لازم تدارك المصلحة الواقعيّة بالمصلحة السلوكيّة هو الاجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر بالتطرّق، ولو تدارك سقط الأمر، والمفروض أنّ المصلحة القائمة بتطرّق الطريق ليست مقيّدة بعدم كشف الخلاف، فما يظهر من التفصيل من الشيخ الأعظم رحمه الله وبعض أعاظم العصر ليس فى محلّه» «۱». وفيه أيضاً: إنّ ما يتصوّر من المصلحة فى الأمارات على نوعين: تارةً هى مصلحة تقوم مقام المصلحة الواقعيّة فإشكاله حينئذٍ وارد، فلا بدّ من القول بالإجزاء مطلقاً سواء انكشف الخلاف أو لم ينكشف، واخرى ليست هى مصلحة تقوم مقامها ولكن فى نفس الحال تكون أهمّ منها نظير العثور على الكنز لمن يحفر البئر للوصول إلى الماء، مع أنّها لا تقوم مقامها أصلًا ولا يرتفع بها الظمأ، ومن هذا القبيل مصلحة التسهيل وعدم خروج الناس عن الدين فى المقام، وحينئذٍ لو انكشف الخلاف وظهرت المصلحة الواقعيّة لابدّ من إحرازها والحصول عليها بالإعادة أو القضاء على القول بعدم الاجزاء. والعجب من قوله أخيراً: «والمفروض أنّ المصلحة القائمة بتطرّق الطريق ليست مقيّدة بعدم كشف الخلاف» لأنّه ليس فى البين إطلاق حتّى يتمسّك به ويستفاد منه وجود المصلحة فى السلوك فى كلتا الصورتين بل الدليل فى المقام هو حكم العقل والقدر المتيقّن منه صورة عدم انكشاف الخلاف. بقى هنا شىء: وهو أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا فرق فى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ورفع المحاذير المتوهّمة بين الأمارات والاصول فنقول فى موارد الاصول العمليّة أيضاً: أنّ الحكم الواقعى إنشائى والظاهرى (أى مفاد الأصل) فعلى مع وجود المصلحة فى سلوكها ومن دون فرق بين التنزيلية منها وغير التنزيليّة. هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى (أى فى إمكان التعبّد بالظنّ).

الأمر الثالث: فى تأسيس الأصل فى المسألة

اشارة

إنّ الأمارة الظنّية قد يعلم حجّيتها وقد يعلم عدم حجّتها، وقد يقع الشكّ فيها فإذا وقع الشكّ، فهل الأصل حجّيتها إلّاما خرج بالدليل أو العكس، أى أنّ الأصل عدم حجّيتها إلّاما خرج؟ لا خلاف فى أنّ الأصل هو الثانى، أى عدم الحجّية، إنّما الخلاف فى طريق الاستدلال عليه، فذكر شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله له طريقاً، وللمحقّق الخراسانى رحمه الله طريق آخر، فاستدلّ الشيخ رحمه الله بأنّ أصالة حجّية الظنّ معناها جواز الاستناد إلى الظنّ والالتزام بكون مؤدّاه حكم اللّه فى حقّه، مع أنّ هذا الاستناد عند الشكّ حرام بالأدلّة الأربعة ما لم يدلّ دليل على جوازه. وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله تضعيفاً لذلك ما ملخّصه: أنّ صحّة الالتزام بما أدّى إليه الظنّ من الأحكام وصحّة نسبته إليه تعالى لا دخل لهما بمسألة الحجّية كى إذا لم تصح الالتزام والنسبة كشف ذلك آناً عن عدم الحجّية، وذلك كما فى الظنّ على الانسداد والحكومة فإنّه حجّة عقلًا كالعلم فى حال الانفتاح مع عدم صحّة الالتزام بما أدّى إليه وعدم صحّة نسبته إليه تعالى، إذ المفروض عدم القول بالكشف وأنّ الظنّ طريق منصوب من الشرع، بل هو حجّة عقلًا يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه، أى يقبح عقاب العبد على أزيد من ذلك، ولو فرض صحّة الالتزام والنسبة فيما شكّ فى اعتباره لم يُجد فى إثبات حجّيته ما لم يترتّب عليه آثار الحجّية من المنجّزيّة والمعذّريّة، ومع فرض ترتّب آثار الحجّية لم يضرّ عدم صحّتهما كما عرفت فى الظنّ على الانسداد والحكومة فالمدار فى الحجّية وعدمها على ترتّب آثارها وعدم ترتّبها لا على صحّة الالتزام والنسبة وعدمهما. أقول: إنّه إشكال وارد فى بدء النظر، بل يمكن تأييده بأنّ مسألة صحّة الإسناد والالتزام من الأحكام الفرعيّة الفقهيّة، ومسألة الحجّية مسألة اصوليّة لا ربط بينهما، ولكن عند الدقّة والتأمّل يمكن الجواب عنه والدفاع عن مقالة الشيخ قدس سره بأنّ مراده من صحّة الإسناد والالتزام وعدمها هو مدلولها الالتزامى أى الحجّية، حيث إن الحجّية الشرعيّة تلازم جواز الإسناد والالتزام، والبحث فى الحجّية الشرعيّة لا الحجّية العقليّة، وطرح المسألة بهذا النحو وإن كان يجعلها من المسائل الفقهيّة لكن تثبت به الحجّية آناً. وإن شئت قلت: أنّ صحّة الالتزام والنسبة وإن لم يكونا من آثار الحجّية لما عرفت من انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۸ جواز انفكاك الحجّة عنهما

كما فى الظنّ الانسدادى على الحكومة ولكن لا يكاد يجوز تحققهما فى غير الحجّية، فليس كلّ حجّية ممّا صحّ الالتزام بكون مؤدّاه حكم اللّه وصحّ نسبته إليه تعالى، ولكن كلّما صحّ الالتزام بكون مؤدّاه حكم اللّه وصحّ نسبته إليه تعالى كان حجّة قطعاً. أضف إلى ذلك أنّه لا حاجة بناءً على مبنى المحقق الخراسانى رحمه الله فى تفسير الحجّية إلى التمثيل بالظنّ الانسدادى على الحكومة، لأنّه بناءً على ذلك المبنى فى تمام الحجج الشرعيّة لا يجوز الإسناد والالتزام لأنّ الحجّية عنده بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة، وهما فى الواقع قضيتان شرطيتان، أى لو وافق مؤدّى الأمارة الواقع كان منجزاً ولو خالفه كان عذراً، وليستا حاكيتين عن حكم واقعى أو ظاهرى حتّى يصحّ الإسناد، فظهر أنّ مآل الطريقين إلى أمر واحد. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله استدلّ للمسألة بالضرورة فقال: «ضرورة أنّه بدونه لا يصحّ المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرّد إصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجرّيّاً ولا يكون مخالفته بما هى موافقة انقياداً». ومقصوده من الضرورة هنا هو الضرورة العقليّة والبداهة الوجدانيّة، وهو كذلك، لأنّ الوجدان حاكم على عدم ترتّب آثار الحجّية على أمارة ما لم تتّصف بالحجية الفعليّة فى مقام الإثبات. وأمّا شيخنا الأنصارى رحمه الله فاستدلّ لحرمة الإسناد والإلزام التى يستفاد منها عدم الحجّية بالدلالة الالتزاميّة كما مرّ بالأدلّة الأربعة وقال: «التعبّد بالظنّ الذى لم يدلّ على التعبّد به دليل، محرّم بالأدلّة الأربعة ويكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» دلّ على أنّ ما ليس بإذن من اللّه من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء، ومن السنّة قوله صلى الله عليه و آله فى عداد القضاة من أهل النار «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» «۱»، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهانى فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام فضلًا عن العلماء، ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى ولو كان جاهلًا مع التقصير». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۸۹ أقول: أمّا الإجماع فلا يخفى أنّه فى مثل المقام مدركى يرجع إلى سائر الأدلّة فلا اعتبار به مستقلًا، وأمّا السنّة فقد نوقش فيها بأنّ مقام القضاء مقام خاصّ، وللشارع اهتمام خاصّ به، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى، كما ناقش فيها فى تهذيب الاصول بأنّ مقام القضاء مقام إنشاء الحكم لا إسناده إلى اللّه تعالى، أى أنّ القاضى إنّما يقول: «حكمت وقضيت بكذا وكذا» ولا يقول: «اللّه يقول كذا وكذا» «۱». لكن يرد عليه (على مناقشة تهذيب الاصول): أنّ القضاء إنشاء يلازم الإخبار عن الشارع، لأنّ القاضى قام على منصب القضاء الشرعى، وكأنّه يقول: أنّى أحكم بكذا وكذا لأنّى من قضاة الشرع ومنصوباً من قبل الشارع، فإنشاؤه حينئذٍ لا ينفكّ عن الإخبار. ولكن الأنسب والأولى للشيخ قدس سره أن يستدلّ بما ورد فى نفس الباب (أى الباب ۴ من أبواب صفات القاضى) من دون أن يكون مختصّاً بباب القضاء، وهى ثلاث روايات: أوّلها: ما رواه زياد بن أبى رجاء عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ما علمتم فقولوا: وما لم تعلموا فقولوا: اللّه أعلم، أنّ الرجل ينتزع الآية يخرّ فيها أبعد ما بين السماء» «۲». ثانيها: ما رواه مفضّل بن فريد (يزيد) قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين اللّه بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم» «۳». ثالثها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: قال لى أبو عبداللّه عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إيّاك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم» «۴». وأمّا دليل العقل فهو شبيه بما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، يعنى ضرورة العقل والوجدان، وعلى أى حال فقد ظهر ممّا ذكر أنّ الأصل هو عدم حجّية الظنّ إلّاما خرج بالدليل. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۰

كلام فى التشريع:

ثمّ إنّه لمّا انتهى الكلام إلى هنا ينبغى البحث عن حقيقة التشريع وأنّه هل هو عبارة عن الالتزام القلبى أو مجرّد الإسناد إلى اللّه تعالى مطلقاً؟ فنقول هنا امور ثلاثة لابدّ من البحث فيها: الأوّل: فى حقيقة التشريع. الثانى: فى الدليل على حرمته .. الثالث: فى أنّ المحرّم هل هو خصوص التديّن والتعبّد، أو يسرى القبح إلى الفعل المتشرّع به أيضاً فيصير الفعل الخارجى قبيحاً عقلًا وحراماً شرعاً؟ أمّا الأمر الأوّل: فنقول: إنّ حقيقة التشريع ومعناه ادخال ما ليس من الدين فى الدين بحسب الاعتقاد القلبى وهو غير الإسناد إلى اللّه تعالى، والنسبة بينهما هى العموم المطلق، فالمعروف بين العلماء أنّ حقيقة التشريع تصدّق فى الوحدة أيضاً بمجرّد بناء القلب من دون الإظهار

والإسناد، كما إذا صام يوم عيد الفطر بنيّة استحبابه من قبل اللَّه تعالى من دون أن يسندها فى محضر غيره إلى اللَّه فيتحقّق حينئذٍ التشريع من دون تحقّق الإسناد الذى هو نوع من الإخبار. ثمّ إنّه هل التشريع يصدق فى صورة الشكّ أيضاً؟ فإذا شككنا مثلًا فى وجوب سجدتى السهو، فهل يصدق التشريع إذا أتى بهما بنيّة الوجوب أو لا يصدق، بل الصادق حينئذٍ مجرّد التجرّى؟ الصحيح عندنا هو الثانى، لأنّ المسلّم من حرمة التشريع هو إدخال ما ليس من الدين فى الدين اعتقاداً، وإن كان المعروف عند العلماء أنّ التديّن والاعتقاد بالمشكوك فيه أيضاً تشريع محرّم. وكيف كان، فالمعروف أنّ التشريع عبارة عن الالتزام القلبى كالالتزام قلباً بأنّ هذا واجب أو حرام ولذا يقال: لا يجوز إتيان الذكر الفلانى بقصد الورود، أو يقال: يجوز إتيان الذكر الفلانى بقصد الرجاء. لكن قد أورد بعض الأعاظم على هذا إشكالًا حاصله: «أنّ الالتزام الجزمى بما شكّ كونه من المولى أمر ممتنع، وكيف يمكن التعبّد الحقيقى بما لا يعلم أنّه عبادى، فإنّ الالتزامات انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۱ النفسانيّة ليست واقعة تحت اختيار النفس حتّى توجدها فى أى وقت شاء» «۱». أقول: الحقّ أن التعبّد الحقيقى بما لا يعلم أنّه عبادى أمر ممكن كما هو المعروف فى الألسنة والكتب الفقهيّة لأنّه من قبيل قوله تعالى «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» فلا إشكال فى أنّ فرعون مثلًا كان كافراً باللَّه تعالى مع علمه به، وليس هذا إلّاأنّه بنى فى قلبه والتزم قلباً بأنّه ليس فى العالم إله يسمّى ب «اللَّه»، هذا فى الاصول الاعتقاديّة، وكذلك فى الفروع فيمكن الالتزام القلبى بأنّ الشىء الفلانى حرام مع العلم بحلّيته. وإن شئت قلت: ليس التشريع هو العلم بل هو اعتقاد وعقد فى القلب، والاعتقاد غير العلم لأنّ العلم، هو مجرّد الإدراك، وأمّا الاعتقاد فإنّه من عقد القلب والبناء القلبى، وكم من شىء يعلمه الإنسان (أى يدركه) ولكن لا يقبله ولا يلتزم به فى قلبه وبالعكس. وبعبارة اخرى: عقد القلب هو التسليم الباطنى تجاه شىء، علم به أو لم يعلم، كما يدلّ عليه ما مرّ سابقاً، وهو ما رواه إبراهيم بن أبى محمود عن الرضا عليه السلام فى حديث طويل قال: أخبرنى أبى عن آبائه عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله قال: «من أصغى إلى ناطق فقد عبده، ... إلى أن قال: فإنّ أدنى ما يخرج به الرجل عن الإيمان أن يقول للحصاة، هذه نواة ثمّ يدين بذلك ويبرأ ممّن خالفه، ياابن أبى محمود احفظ ما حدّثتك به فقد جمعت لك فيه خير الدنيا والآخرة» «۲». هذا كلّه فى الأمر الأوّل. أمّا الأمر الثانى: وهو الدليل على حرمة التشريع، فيدلّ عليها أوّلًا: جميع ما يدلّ على حرمة البدعة من الإجماع والآيات والأخبار الواردة فى باب البدعة وتحريمها لأنّ التشريع مصداق من مصاديقها. وثانياً: حكم العقل بقبح التشريع، لأنّ من المستقلّات العقليّة أنّ التشريع نوع تلاعب بأحكام المولى ومخالف لحقّ الطاعة ورسم العبوديّة. أمّا الأمر الثالث: وهو أنّ المحرّم هل هو خصوص التديّن والالتزم القلبى أو يسرى قبح التشريع إلى الفعل المتشرّع به بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلًا وحراماً شرعاً؟ فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى الثانى وقال: «إنّه من الممكن أن يكون القصد والداعى من الجهات والعناوين انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۲ المغيّرة لجهة حسن العمل وقبحه فيكون الالتزام والتعبّد والتديّن بعمل لا يعلم التعبّد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عمّا هو عليه وتطرأ عليه بذلك جهة مفسدة تقتضى قبحه عقلًا وحرمته شرعاً، وظاهر قوله: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدلّ على حرمة نفس العمل» «۱». أقول: كلامه فى محلّه لأنّ أدلّة حرمة التشريع لا تعمّ مجرّد الالتزام القلبى من دون تحقّق عمل فى الخارج، وبعبارة اخرى: ليس التشريع من قبيل اصول الدين التى تتقوّم بنفس الاعتقاد فى القلب بل القدر المتيقّن من الأدلّة هو الفعل الخارجى الناشىء من الالتزام القلبى، وإن شئت فعبّر «الفعل الخارجى مع هذه النيّة». انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۳

حجّية الأمارات الظنّية

۱- حجّية الظواهر

بعد أن ثبت إمكان التعبّد بالظنّ وبعد ثبوت أنّ الأصل هو عدم حجّية الظنّ إلّاما خرج، تصل النوبة إلى البحث عمّا وقع التعبّد به خارجاً، أى ما خرج من الظنون عن هذا الأصل، فنقول: من جملة الظنون التى خرجت عن تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ودلّ الدليل

على حجّيتها ظواهر الألفاظ مطلقاً من دون اختصاصها بالألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، فلاـ إشكال فى حجّية ظواهر الألفاظ التى وردت فى كتب الوصايا والأوقاف ورسائل العقود والعهود وإسناد المعاملات، فلا زال البحث عنها بين الناس ثمّ يرسلونها إلى الفقهاء ويستفتون عن حكمها، وكان عليه سيرة المسلمين فى الماضى والحال، مع أنّها من الموضوعات لا الأحكام (خلافاً لأغلب الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة) لكن لا بأس به لما مرّ سابقاً من أنّ تشخيص الموضوعات المعقّدة المشكلة على عهدة الفقيه، ولاـ يقول فقيه: أنّه خارج عن شؤون الفقاهة ولست مكلّفاً بالجواب عنه حيث إنّ الأعظم من الفقهاء كانوا بل لا زال كانوا يستقبلون عن الأسئلة المربوطة بالموضوعات ويجيبون عنها كما يظهر لمن راجع فروعات كتاب العروة الوثقى فإنّ كثيراً من فروعاتها من هذا القبيل. وكيف كان، لا إشكال فى حجّية ظواهر الألفاظ إجمالًا، (إنّما الإشكال والكلام فى بعض خصوصيّاته وجزئياته) واستدلّوا لها ببناء العقلاء الذى لم يردع الشارع عنه، ويمكن أيضاً الاستدلال بلزوم نقض الغرض لو لم نقل بالحجّية، وذلك لأنّ الغرض الأصلى فى وضع الألفاظ التفهيم والتفهّم، فلو اكتفى بالألفاظ الصريحة والقطعيّة الدلالة مع ملاحظة تلك المجازات والاستعارات الكثيرة، والتصرّفات الحاصلة فى الألفاظ التى توجب طبعاً تضييق دائرة الألفاظ الصريحة يلزم نقض غرض الواضع بلا ريب. انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۴ لكن للمحقّق الحائرى رحمه الله هنا بياناً يليق بالذكر وحاصله: أنّه إذا ثبت عندنا أمران نقطع بأنّ مراد المتكلّم هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ: أحدهما: أن نعلم بأنّ المتكلّم يكون فى مقام البيان وتفهيم المراد. ثانيهما: أن نعلم أنّه لم ينصب قرينة توجب إنصراف اللفظ عن ظاهره. واستدلّ له بأنّه لولا ذلك لزم نقض الغرض، أى لزم الالتزام بأنّه تصدّى لنقض غرضه عمداً وهذا مستحيل، ولذلك لاـ يختصّ ذلك بمورد يكون المتكلّم حكيماً لأنّ العاقل لا يعمل عملًا يكون فيه نقض غرضه سواء كان حكيماً أم لا، وهذا واضح. هذا كلّه إذا أحرزنا المقدّمتين كلتيهما، أمّا إذا شككنا فى أنّ المتكلّم أراد من اللفظ معناه الظاهر أو غيره، فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ فى كونه فى مقام التفهيم، وإمّا من جهة الشكّ فى وجود القرينة، وإمّا من جهة كليهما، فيقول بالنسبة إلى الصورة الاولى: أنّ الأصل المعوّل عليه عند العقلاء كونه فى مقام تفهيم مراده، وهذا الأصل لا شبهة لأحد منهم فيه، وبالنسبة إلى الصورة الثانية يقول: هل الأصل المعوّل عليه فيها هو أصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة (أصالة الظهور)؟ وتظهر الثمرة بينهما فيما لو إقترن بالكلام ما يصلح لكونه قرينة، فعلى الأوّل يوجب إجمال اللفظ لعدم جريان أصالة عدم القرينة مع وجود ما يصلح للقرينيّة، وعلى الثانى يؤخذ بمقتضى المستفاد من الوضع والمستظهر من اللفظ حتّى يعلم خلافه. ثمّ قال: «فاعلم أنّ اعتبار الظهور الثابت للكلام وإن شكّ فى احتفافه بالقرينة ممّا لا إشكال فيه فى الجملة، وأمّا كون ذلك من جهة الاعتماد على أصالة الحقيقة كى لا يرفع اليد عنها فى صورة وجود ما يصلح للقرينيّة فغير معلوم، وإن كان قد يدّعى أنّ بناء العقلاء على الجرى على ما يقتضيه طبع الأشياء ما داموا شاكّين فى الصحّة والفساد لأنّ مقتضى طبع كلّ شىء إن يوجد صحيحاً، والفساد يجىء من قبل أمر خارج عنه، ولعلّه من هذا القبيل القاعدة المسلّمة عندهم «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض» فإنّ مقتضى طبع المرأة أن يكون الدم الخارج منها دم حيض وغيره خارج عن مقتضى الطبع». ثمّ قال: «وعلى هذا نقول: أنّ مقتضى طبع اللفظ الموضوع أن يستعمل فى معناه الموضوع له لأنّ الحكمة فى الوضع تمكّن الناس من أداء مراداتهم بتوسّط الألفاظ فاستعماله فى غيره إنّما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع ... إلى أن قال: وكيف كان فالمتيقّن من الحجّية هو انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۵ الظهور المنعقد للكلام خالياً عمّا يصلح لأن يكون صارفاً» (انتهى) «۱». هذا كلّه فى حجّية الظواهر إجمالًا. وأمّا بالنسبة إلى خصوصيّاتها وجزئياتها فوقع النزاع فى امور ثلاثة: ۱- هل الحجّية هنا مقيّدة بحصول الظنّ الشخصى على الوفاق؟ ۲- هل هى مقصورة على من قصد إفهامه؟ ۳- هل تكون ظواهر الكتاب حجّة مستقلًا أو بعد تفسير الأئمّة المعصومين عليهم السلام كما ذهب إليه الأخباريون؟ أمّا الأمر الأوّل: فاختلفوا فيه على أربعة أقوال: ۱- قول من يقول بتقييدها بالظنّ بالوفاق. ۲- قول من يقول بتقييدها بعدم الظنّ بالخلاف. ۳- قول من لا يعتبر الظنّ الشخصى مطلقاً. ۴- تفصيل المحقّق النائينى رحمه الله بين الألفاظ التى تتردّد بين العبيد والموالى وفى مقام الاحتجاج، والألفاظ التى لاـ تصدر فى هذا المقام كالمتردّدة بين صديقين مثلًا فاعتبر حصول الظنّ (بل حصول أعلى مراتبه وهو الاطمئنان) بالوفاق فى

الثانى دون الأوّل. واستدلّ القائلون بالقول الثالث، أى عدم اعتبار الظنّ الشخصى مطلقاً، بإطلاق بناء العقلاء (الذى كان هو المدرك فى أصل حجّية الظواهر) القائم على الأخذ بالظواهر واتّباعها إلى أن يعلم بالخلاف، والدليل على هذا الإطلاق هو عدم صحّة الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق ولا بوجود الظنّ بالخلاف. أقول: الحقّ صحّة هذا الإطلاق وإنّ استدلالهم به فى محلّه ولا بأس به. وأمّا تفصيل المحقّق النائينى رحمه الله وهو عدم اعتبار حصول الظنّ بالوفاق فى موارد الاحتجاج واعتباره فى غيره فهو دعوى بلا دليل وإن كان بناء كثير من الناس فى غير الموالى والعبيد على الاحتياط فى هذه الموارد، لا سيّما إذا كان فى الامور المهمّة والأموال الضخمة. نعم، يستثنى منه بعض ما ثبتت أهميّته فى نظر الشارع المقدّس كباب الحدود والديّات من انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۶ باب أنّ الحدود تدرؤا بالشبهات. نعم، هيهنا تفصيل آخر (وهو المختار) بين ما إذا كان الظنّ الشخصى مخالفاً لقرينة توجب الظنّ على الخلاف، لمن اطّلع عليها غالباً بحيث تكون قابلة للإرائة والاستناد بها على الخلاف، وما إذا لم يكن كذلك، فيمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتمدون على الكلام فى الصورة الاولى وإن كان ظاهراً فى المراد عرفاً. هذا كلّه فى الأمر الأوّل. وأمّا الأمر الثانى: وهو تفصيل المحقّق القمّى رحمه الله بين من قصد إفهامه بالكلام وغيره وأنّ ظواهر الكتاب حجّة بالنسبة إلى الأوّل دون الثانى، فتظهر ثمرته فى الخطابات الشفاهيّة فى القرآن الكريم حيث إنّه بناءً على هذا التفصيل يختصّ هذا القبيل من الخطابات بالمشافهين دون الغائبين والمعدومين لعدم كونهم مقصودين بالإفهام، كما تظهر الثمرة أيضاً فى الرّوايات التى كان شخص الراوى لها مقصوداً بالإفهام كما إذا سئل زرارة مثلًا مسألة شخصية خاصّة بنفسه فليست ظواهر هذا القبيل من الرّوايات حجّة بالنسبة إلينا بناءً على التفصيل المذكور بل تنحصر الحجّة منها فى الرّوايات التى يكون المخاطب فيها أعمّ من المشافهين كالتى ورد فيها قوله عليه السلام: «فليبلّغ الشاهد الغائب» وهى من قبيل خطبة النبى صلى الله عليه و آله فى مسجد الخيف وخطبته فى منى. وعلى كلّ حال استدلّ الميرزا القمّى رحمه الله بما حاصله (على ما ذكر المحقّق الإصفهانى رحمه الله لكلامه من التوجيه) أنّ دليل حجّية ظواهر الكتاب إنّما هو عدم تحقّق نقض الغرض (لأنّ عدم حجّية الظاهر مع كون المتكلّم فى مقام البيان ومع أنّه لم ينصب قرينة على الخلاف يوجب نقض الغرض) وهو خاصّ بالمقصودين بالإفهام فقط لأنّه يكفى نصب القرائن الحاليّة أو المقاليّة لمن قصد إفهامه فحسب وأمّا اختفائها ممّن لم يقصد إفهامه فلا يوجب نقض غرضه من الكلام، وبعده لا يبقى دليل لحجّية ظاهر كلامه بالنسبة إلى غيرهم «۱». أقول: الإنصاف كما ذهب إليه المحقّقون هو عدم الفرق بين من قصد إفهامه وغيره، وذلك لعدم انحصار دليل حجّية الظواهر فى لزوم نقض الغرض، بل العمدة فيها إنّما هى بناء العقلاء، انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۷ ولا فرق عندهم بين الصورتين كما تشهد عليه شواهد كثيرة: منها: أنّ القضاة لا يزالون يستندون إلى الشرائط التى حصلوا عليها من ناحية شخص أقرّ صديقه بشىء عنده مع أنّه هو المقصود بالإفهام. ومنها: اعتمادهم بسجلّات الأوقاف حتّى فى ما إذا كان المخاطب فيها شخص المتولّى أو خصوص إنسان آخر. ومنها: اعتمادهم بالمكالمات التلفونية أو المكاتبات السرّية التى يكون غير المخاطب فيها مقصوداً بالإخفاء فضلًا عن عدم كونه مقصوداً بالإفهام واستدلالهم بها. هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا باختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه إلّاأنّه لا تترتّب عليه ثمرة بالنسبة إلى خطابات القرآن والرّوايات. أمّا الاولى: فلأنّ القرآن خاتم الكتب السماويّة ولا إشكال فى أنّ المقصود بالإفهام من خطاباتهم جميع الناس إلى الأبد، ولذلك ورد الأمر بالترتيل عند قرائتها واجابة خطاباتها بقول القارى «لبّيك ربّنا». وأمّا الثانية: فلأنّها على قسمين: قسم يكون من قبيل تأليف المؤلّفين للكتب التى ليس المقصود بالإفهام فيها شخصاً خاصّاً أو أشخاصاً معينين، ولا إشكال فيها للمحقّق القمّى رحمه الله نفسه أيضاً، وقسم آخر لا يكون كذلك إلّاأنّ عدالة الراوى أو وثاقته وأمانته فى النقل تقتضى نقل القرائن التى دخيلة فى الفهم من الرّواية أيضاً بحيث يعدّ عدم نقله إيّاها من الخيانة فى النقل. فتلخّص أنّ كلامه مضافاً إلى عدم تناسبه مع الدليل المعتبر فى حجّية الظواهر لا تترتّب عليه ثمرة فى ما بأيدينا من آيات الكتاب وأخبار السنّة. هذا كلّه فى الأمر الثانى. أمّا الأمر الثالث: وهو حجّية ظواهر كتاب اللّه مستقلًا فالمعروف والمشهور بين أصحابنا الإماميّة هو الحجّية، وأنكرها جماعة من الأخباريين، وقالوا بعدم حجّيتها قبل ورود تفسير الأئمّة المعصومين، وهذا التفريط الذى يقصر الحجّة فى الرّواية إنعكاس فى الواقع لإفراط من قال: «حسبنا كتاب اللّه»، وكلّ واحد

منهمـا جائر عن سواء السبيل. وكيف كان، قبل بيان أدلـّة الأخباريين لابـدّ من ذكر الأدلـّة التى تـدلّ على حجّيـة ظواهر انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۸ الكتاب، فنقول: دليلنا على ذلك امور: الأوّل: أنّها مقتضـى القاعـدة الأوّليّـة لأنّ بناء العقلاء اسـتقرّ على حجّيـة الظواهر مطلقـاً، ومنهـا ظواهر القرآن الكريم، واسـتثنائها منها بغير دليل معتبر ممّا لا وجه له. وإن شـئت قلت: المقصود فى الآيات تفهيم معانيها للناس من طريق ظواهرها فعدم حجّية ظواهرها يستلزم نقض الغرض كما لا يخفى. الثانى: آيات من القرآن نفسه: منها قوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «۱». ومنها: قوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنـذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» «۲». إن قلت: إثبـات حجّيـة ظواهر الكتـاب بالكتـاب يسـتلزم الـدور المحال. قلنا: أنّه كـذلك إذا كان الاسـتدلال بظواهر الآيات مع أنّه فى المقام استدلال بنصوصها التى لا ينكرها الأخباريون أيضاً. الثالث: (وهو العمدة) دلالة طوائف من الأخبار على حجّيتها: الطائفة الاولى: حديث الثقلين «۳»، فإنّ ظاهره أنّ كلًا من الكتاب والعترة حجّة مسـتقلًا، وإنّ الكتاب هو الثقل الأكبر، والعترة الطاهرة عليهم السلام هو الثقل الأصـغر، وإن كان كلّ واحـد منهما يؤيّـد الآخر ويوافقه، نظير حكم العقل وحكم الشـرع فى قاعدة الملازمة فليست حجّية حكم العقل مقيّدة بدلالة الشرع وبالعكس، وإن كان يؤيّد أحدهما بالآخر، فكذلك فى ما نحن فيه، وإلّا لو كانت حجّية دلالة الكتاب مقيّدة بدلالـة الرّوايات لكانت دلالة الرّوايات أيضاً مقيّدة بدلالة الكتاب مع أنّه لم يقل به أحد. الثانية: ما يدلّ على أنّ القرآن هو الملجأ عند المشاكل والحوادث، والمرجع عند التباس انوار الأصول، ج۲، ص: ۲۹۹ الامور، نظير ما نقله الطبرسى رحمه الله فى مقدّمة تفسيره عن رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله: «إذا التبس عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فمن جعله أمامه قاده إلى الجنّة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار». وغير ذلك ممّا ورد فى نهج البلاغة نحو قوله عليه السـلام: «فاستشفوه من أدوائكم فإنّ فيه شفاء من أكبر الداء»، إلى غير ذلـك ممّـا هو كثير، وكثرتهـا تغنى عن ملاحظـة أسـنادها. الثالثـة: مـا يـدلّ على وجوب عرض الرّوايات على كتاب اللَّه، التى جمعها فى الوسائل الباب ۹ من أبواب صـفات القاضـى: منها: ما رواه السـكونى عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: «إنّ على كـلّ حقّ حقيقـة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب اللَّه فخـذوه وما خالف كتاب اللَّه فـدعوه» «۱». فكيف يمكن أن يكون القرآن معياراً لتعيين الحجّية عن اللّاحجّية، ولا يكون بنفسه حجّية. الرابعة: ما ورد عند تعارض الخبرين الآمرة بأخذ ما وافق كتاب اللَّه «۲». الخامسة: ما يدلّ على أنّه يجب الوفاء بكلّ شـرط إلّاما خالف كتاب اللَّه، وهو ما ورد فى ج ۱۲- من الوسائل باب ۱۲- من أبواب الخيار، التى ظاهرها حجّية ظواهر الكتاب لكونها ملاكاً لتشـخيص الشروط الحقّة عن الشروط الباطلة» «۳». السادسة: ما ورد فى باب صلاة القصر فى ذيل آية التقصير عن زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلّى فى السفر أربعاً أيعيـد أم لا؟ قال: «إن كان قرأت عليه آيـة التقصـير وفسّـرت له فصـلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» «۴». إن قلت: ما المراد من قوله عليه السلام: «فسّرت»؟ أليس هذا مشيراً إلى مقالة الأخباريين؟ قلنا: كلّا، بل المراد- على الظاهر- تفسير قوله تعـالى: «لا جناح» بما يقتضـى الوجوب. وأيضاً ما ورد فى أبواب حـدّ شـرب الخمر وأنّ الشارب إذا لم يسـمع آيـة التحريم لكونه انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۰ حديث العهد بالإسلام يدرأ عنه الحدّ «۱». السابعة: ما ورد فى الرّوايات من إرجاع الناس فى فهم أحكام اللَّه إلى القرآن، نظير مـا ورد فى باب الوضوء عن عبـدالأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبى عبـداللَّه عليه السـلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصـبعى مرارة فكيف أصـنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هـذا وأشـباهه من كتاب اللَّه عزّوجلّ، قال اللَّه تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح عليه» «۲». الثامنـة: مـا يـدلّ على لزوم إرجاع المتشابهات من الأخبار والقرآن إلى محكماتها، نظير ما رواه أبو حيون مولى الرضـا عن الرضـا عليه السـلام قـال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقـد هـدى إلى صـراط مسـتقيم، ثمّ قـال عليه السـلام: إنّ فى أخبارنـا محكمـاً كمحكم القرآن ومتشابهـاً كمتشـابه القرآن، فردّوا متشابههـا إلى محكمهـا ولاـ تتّبعـوا متشابههـا دون محكمها فتضـلّوا» «۳». إن قلت: لعـلّ المراد من المحكم هـو خصـوص النصـوص من الكتـاب والرّوايـات. قلنـا: إنّ المحكم مـا يقـابل المتشـابه، والمتشـابه بمعنى المبهم والمجمـل فكـلّ مـا لا يكون مبهماً محكم، فيعمّ المحكم النصّ والظاهر معاً لأنّ الظاهر أيضاً لا يعدّ

عند العرف والعقلاء من المبهم، ويشهد لذلك ذيل الخبر لأنّه يدلّ على أنّ الأخبار أيضاً تنقسم إلى المحكم والمتشابه، ولم يقل أحد حتّى من الأخباريين بأنّ ظواهر الأخبار داخلة في المتشابه. التاسعة: ما يعبّر من الرّوايات بقوله عليه السلام: «أما سمعت قول اللّه ...» «۴». فإن ظاهرها أيضاً أنّ ظاهر الكتاب حجّة كما لا يخفى. العاشرة: ما دلّ على «أنّ اللّه لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون» «۵»، فإنّه ظاهر في أنّ خلق اللّه تعالى يدركون ما أنزله ويكون ظاهره حجّة عليهم. هذه هي الطوائف العشرة يدلّ كلّ واحدة منها على المقصود مستقلّا، ولو سلّمنا عدم دلالته كذلك فلا أقلّ من أنّ في المجموع بما هو المجموع غنىً وكفاية. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۱ ثمّ إنّه اعتذر بعض الأخباريين عن بعض ما ذكرنا بما فيه تكلّف ظاهر، مثل ما ذكره صاحب الوسائل في ذيل الطائفة العاشرة من أنّ المراد من الخلق فيها هم الأئمّة عليهم السلام أو جميع المكلّفين (باعتبار دخول الأئمّة عليهم السلام فيهم وأنّه إذا علم بعضهم معنى القرآن فهو كافٍ في صدق قوله عليه السلام «لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون») «۱». ولكن لا يخفى ما فيه من إرتكاب خلاف الظاهر والتعسّف والتكلّف، كما أنّ توجيهه روايات العرض على القرآن بأنّ المراد منها العمل بالكتاب والسنّة معاً- أيضاً واضح البطلان لأنّ ظاهرها أنّ تمام المعيار في معرفة الحقّ والباطل في الرّوايات هو الكتاب الكريم لا أنّ الخمسين في المائة مثلًا منه للقرآن، والخمسين في المائة الاخر للروايات، بل ظاهر هذه الطائفة أنّ للقرآن ما هو أعظم وأهمّ من الحجّية وهو أنّه نور في نفسه ومنوّر لغيره. وأجاب عن روايات الطائفة التاسعة بأنّ «وجهها أنّ من سمع آية ظاهرها دالّ على حكم نظري لم يجز له الجزم بخلافها، لاحتمال إرادة ظاهرها، فالإنكار هناك لأجل هذا، وإن كان لا يجوز الجزم بإرادة الظاهر أيضاً، لاحتمال النسخ والتخصيص والتأويل وغير ذلك». وهذا الكلام أيضاً مخالف لظاهر ما مرّ من الرّواية كما لا يخفى على الناظر فيها. وأمّا الوجوه التي استدلّوا بها على عدم حجّية ظواهر الكتاب فهي ستّة بعضها ينفي كبرى الحجّية بعد قبول صغرى الظهور، وبعضها الآخر ينفي الصغرى أعني ظهور الآيات في معانيها. أمّا الوجه الأوّل: (ولعلّه العمدة) فهي الرّوايات الناهية عن التفسير بالرأي بتقريب أنّ العمل بالظواهر من مصاديق التفسير بالرأي. منها: ما رواه الريّان بن الصلت عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال: قال اللّه عزّوجلّ: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي» «۲». ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن سمرة قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «لعن اللّه المجادلين في دين اللّه على لسان سبعين نبيّاً، ومن جادل في آيات اللّه كفر، قال اللّه: «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا»، ومن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على اللّه الكذب ...» «۳». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۲ ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء» «۱». وغير ذلك من بعض روايات الباب الثالث عشر من أبواب صفات القاضي «۲». والجواب عن هذا الوجه مبني على بيان معنى التفسير والرأي الواردين في هذه الرّوايات وأنّهما هل يشملان العمل بالظواهر أو لا؟ أمّا كلمة التفسير ففي القاموس: «الفسر والتفسير الإبانة وكشف المغطّى، والتفسير هو نظر الطبيب إلى الماء فإنّ الطبيب بنظره إلى الماء وهو البول يكشف عن نوع المرض». وفي مفردات الراغب «الفسر إظهار المعنى المعقول، والتفسير قد يقال في ما يختصّ بمفردات الألفاظ وغريبها وما يختصّ بالتأويل ولذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها». وفي لسان العرب: «الفسر كشف المغطّى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، قيل التفسيرة (على وزن التذكرة) البول الذي يستدلّ به على المرض». فبناءً على هذا المعنى ينحصر تفسير القرآن ببطونه وبمتشابهاته، ولا يشمل الأخذ بظواهر الآيات نظير قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» كما لا يخفى. وأمّا معنى الرأي فالظاهر منه هو الآراء الباطلة التي لا أساس لها. ففي مفردات الراغب: «الرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظنّ» وليس المراد من الظّن إلّاالآراء والظنون الباطلة كما يشهد به الرّوايات: منها: ما روى عن الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره بعد كلام طويل في فضل القرآن قال: «أتدرون من المتمسّك به الذي له بتمسّكه هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنّا أهل البيت عن وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا لا عن آراء المجادلين وقياس الفاسقين» «۳». ومنها: ما رواه عمّار بن موسى عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: سئل عن الحكومة فقال: «من انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۳ حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر آية من كتاب اللّه فقد كفر» «۱». فالمراد من الرأي على ضوء مثل هاتين الروايتين هو قول العامّة: بأنّ هذا

ممّا لا نصّ فيه فليتمسّك بذيل القياس أو الاستحسان. الوجه الثانى: الرّوايات الناهيّة عن العمل بالمتشابهات بتقريب أنّ الظواهر من المتشابهات لأنّ المحكمات منحصرة فى النصوص. منها: ذيل ما رواه على بن الحسين المرتضى فى رسالة المحكم والمتشابه نقلًا عن التفسير النعمانى عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام: «وإنّما هلك الناس فى المتشابه لأنّه لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله وراء ظهورهم» «۲». ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تأويله» «۳». ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن كثير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «الراسخون فى العلم أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من ولده» «۴». والجواب عن هذا الوجه واضح لأنّ المتشابه (كما مرّت الإشارة إليه فى ذيل الطائفة الثامنة من الرّوايات الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب) هو ما يتشابه بعضه بعضاً، أى ما يشابه فيه أحد احتمالين احتمالًا آخر وبالعكس، ولذلك يوجب الحيرة للإنسان فيصير مجملًا ومبهماً، وإلّا ما لم يكن فيه تشابه بين الاحتمالين بل كان أحدهما ظاهراً والآخر مخالفاً للظاهر فلا يكون متشابهاً حتّى يكون داخلًا فى هذه الرّوايات. والشاهد على ذلك ما مرّ من ذيل رواية إسماعيل بن جابر: «لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلًا من أنفسهم بآرائهم» وهو يعنى أنّ المتشابه ما لا يفهم الإنسان معناه، ولذلك يرى نفسه مضطراً إلى أن يأوّله من عند نفسه، وهذا لا يكون صادقاً فى انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۴ العمل بالظواهر والمطلقات والعمومات لأنّ المعنى فيها مفهوم واضح. هذا مضافاً إلى ما ورد فى ذيل آية المحكم والمتشابه وهو قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» حيث لا يخفى أنّ العمل بالظواهر لا يكون فيه ابتغاء الفتنة، بل الفتنة تنشأ من ناحية اتّباع الذين فى قلوبهم المرض أحد الاحتمالين، وهو يصدق فى ما ليس له ظهور أو ما يخالف الظهور. الوجه الثالث: روايات تدلّ على أنّ للقرآن مفاهيم عالية لا تصل إليها الأيدى العادية والأفهام القاصرة للناس، ولذلك لا ظهور لها بالنسبة إليهم. منها: ما رواه عبدالعزيز العبدى عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه عزّوجلّ: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِى صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» قال: «هم الأئمة عليهم السلام» «۱». ومنها: ما رواه أبو بصير قال: قرأ أبو جعفر عليه السلام هذه الآية: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِى صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» ثمّ قال: «أما واللّه ياأبا محمّد ما قال ما بين دفّتى المصحف» قلت: من هم جعلت فداك؟ قال: «من عسى أن يكونوا غيرنا» «۲». ومنها: ما رواه أبو بصير أيضاً قال سمعت أبا جعفر يقول فى هذه الآية: « «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِى صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» فأوى بيده إلى صدره» «۳». ومنها: ما رواه سدير عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث قال: «علم الكتاب كلّه واللّه عندنا علم الكتاب كلّه واللّه عندنا» «۴». ومنها: ما رواه الطبرسى فى التفسير الصغير عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى: «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» قال: «إيّانا عنى وعلى أوّلنا» «۵». والجواب عن هذا الوجه أنّ المقصود من هذه الرّوايات أنّ للقرآن بطوناً فى مقابل الظواهر، والمختصّ بالأئمّة هى تلك البطون خاصّة لا الظواهر، ولنا على هذا شواهد من نفس الرّوايات: انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۵ منها: ما رواه جابر قال قال أبو عبداللّه عليه السلام: «ياجابر أنّ للقرآن بطناً وللبطن ظهراً وليس شىء أبعد من عقول الرجال منه، أنّ الآية لينزل أوّلها فى شىء وآخرها فى شىء وهو كلام متصرّف على وجوه» «۱». فإنّ الضمير فى قوله «منه» يرجع إلى القرآن فيكون المقصود أنّ القرآن بجميع شؤونه من الظاهر والباطن لا يفهمه غير الأئمّة، ولا أقلّ من أنّ هذا طريق الجمع بينها وبين ما دلّ على إرجاع آحاد الناس إلى الكتاب العزيز، وقد عرفت أنّها متواترة. ومنها: ما رواه فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عن هذه الرّواية: ما من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن، قال: «ظهره وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجرى كما تجرى الشمس والقمر كلّما جاء تأويل شىء يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال اللّه: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ»» «۲» . ومعنى قوله «ظهره وبطنه تأويله» أنّ ظهره واضح وأمّا بطنه فهو تأويله. ومنها: ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد، تعرفه الأئمّة عليهم السلام» «۳»، وظاهر الرّواية أنّ التفسير (وهو الكشف عن المغطّى) عندهم عليهم السلام. ومنها: ما روى عن الباقر عليه السلام فى قوله تعالى: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» قال: «هم الأئمّة المعصومون عليهم السلام» «۴». فإنّ آية «ولو ردّوه إلى

الرسول ... الخ» نزلت فى ما لا يكون له ظهور، ولذلك وقع الاختلاف فيه فتدلّ هذه الرّواية على أنّ هذا السنخ من الآيات علمها عند الأئمّة المعصومين عليهم السلام فقط. ومنها: ما رواه إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ اللَّه بعث محمّداً فختم به الأنبياء فلا نبى بعده، وأنزل عليه كتاباً فختم به الكتب فلا كتاب بعده- إلى أن قال-: فجعله النبى صلى الله عليه و آله انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۶ علماً باقياً فى أوصيائه فتركهم الناس وهم الشهداء على أهل كلّ زمان حتّى عائدوا من أظهر ولاية ولاة الأمر وطلب علومهم، وذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض ... ولهذه العلّة وأشباهها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب اللَّه تعالى ولا نبيّه وأوصياؤه» «۱» ودلالتها أيضا على المطلوب ظاهرة. الوجه الرابع: روايات تدلّ على أنّ مخاطب القرآن إنّما هو الرسول صلى الله عليه و آله والأئمّة الهادين، وهذه صغرى إذا انضمّت إلى كبرى اختصاص حجّية الظواهر بمن خوطب به يستنتج منها أنّ ظواهر الكتاب ليست حجّة لغير الأئمّة عليهم السلام: منها: ما رواه زيد الشحّام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبى جعفر عليه السلام فقال: «ياقتادة أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السلام: «بلغنى أنّك تفسّر القرآن- إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام- ويحك ياقتادة إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك ياقتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به» «۲». وفيه إشكال صغرى وكبرى: أمّا الصغرى فلأنّ اختصاص مخاطبى القرآن بالرسول صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام كلام غير معقول، لما ورد من أنّ النبى صلى الله عليه و آله كان يحتجّ مع المشركين بهذه الآيات، وكان المشركون والكافرون يخاطبون بها بمثل قوله تعالى: «ياأهل الكتاب» و «ياأيها الكافرون» و «ياأيّها الناس» ولا يكاد ينتظرون تفسير النبى صلى الله عليه و آله الذى لم يؤمنوا به. وأمّا رواية قتادة فهى تفسّر بما رواه شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبداللَّه عليه السلام فى حديث أنّ أبا عبداللَّه قال لأبى حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم قال «فبم تفتيهم؟» قال: بكتاب اللَّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و آله قال: «ياأبا حنيفة: تعرف كتاب اللَّه حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «ياأبا حنيفة لقد ادّعيت علماً ويلك ما جعل اللَّه ذلك إلّاعند أهل الكتاب الذى انزل عليهم، ويلك ولا هو إلّاعند الخاصّ من ذرّية نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله، وما ورّثك اللَّه من كتابه حرفاً» «۳». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۷ وهى تدلّ على أنّ خصوصيّات الناسخ والمنسوخ وشبهها عند الأئمّة عليهم السلام فقط، وهذا ردّ على الذين استغنوا بآرائهم عن مسألتهم، ولا يشمل من يعمل بظواهر الكتاب ويأخذ المشكلات من أهله، ولا أقلّ من أنّ هذا طريق الجمع بينها وبين ما دلّ على ارجاع الناس عموماً إلى القرآن الكريم. فالمراد من قوله فى رواية قتادة: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» هو معرفة تفسير البطون والأسرار والمتشابهات، كما يشهد عليه صدرها: «بلغنى أنّك تفسّر القرآن» وقد عرفت أنّ التفسير عبارة عن كشف المغطّى، وكما يشهد عليه أيضاً ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام فى احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهة من القرآن فأجابه- إلى أن قال-: «ثمّ إنّ اللَّه قسّم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلّامن صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممّن شرح اللَّه صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلّااللَّه وملائكته والراسخون فى العلم، وإنّما فعل ذلك لئلّا يدّعى أهل الباطل المستولين على ميراث رسول اللَّه صلى الله عليه و آله من علم الكتاب ما لم يجعله اللَّه لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الايتمام بمن ولّى أمرهم فاستكبروا عن طاعته» «۱». هذا كلّه فى الصغرى. وأمّا الكبرى فلما مرّ فى جواب كلام المحقّق القمّى رحمه الله من عدم اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وأنّ بناء العقلاء استقرّ على الأعمّ منهم. الوجه الخامس: أنّ ظاهر الكتاب وإن لم يكن ذاتاً مندرجاً فى المتشابه لكنّه مندرج فيه بالعرض، فسقط عن الظهور، وذلك لأجل العلم الإجمالى بطروّ التخصيص والتقييد والتجوّز فى الكتاب. واجيب عن هذا الوجه بجوابين: أحدهما: بالنقض، والآخر بالحلّ، أمّا الأوّل فبالنقض بالإخبار فلا بدّ من القول بعدم حجّية ظواهرها أيضاً. وأمّا الثانى فبأنّ سببية العلم الإجمالى (بإرادة خلاف الظاهر فى جملة من الآيات) للإجمال مشروطة بعدم انحلاله بالظفر فى الرّوايات بالمخصّصات وغيرها من موارد إرادة خلاف انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۸ الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال. وإن شئت قلت: إنّ دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتّى يقال ببقاء احتمال التخصيص ونحوه حتّى بعد الظفر

بمخصّصات ونحوها فيما بأيدينا من الرّوايات وغيرها، بل خصوص ما لو تفحّصنا عنه لظفرنا به، وهذا العلم الإجمالى يمنع عن التمسّك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة مجاز يكون ذلك الظاهر ممّا علم خروجه تفصيلًا عن أطراف الشبهة، فلا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة الظهور فيه. الوجه السادس: ما يبتنى على مزعمة تحريف القرآن، وهو أن يقال: إنّا نعلم إجمالًا بوقوع التحريف فى الكتاب، وكلّ ما وقع فيه التحريف يسقط ظهوره عن الحجّية، فظواهر كلام اللّه تسقط عن الحجّية. وهو باطل صغرى وكبرى، ونقدّم البحث عن الكبرى لاختصاره، فنقول: سلّمنا وقوع صغرى التحريف فى الكتاب لكنّه لا يوجب المنع عن حجّية ظواهر القرآن الكريم، وذلك لُامور: الأوّل: أنّ التحريف على فرض وقوعه لا يوجب التغيير فى المعنى دائماً كالتحريف بإسقاط آية أو سورة لا إرتباط لها بما قبلها وما بعدها. الثانى: أنّ محلّ الكلام هو آيات الأحكام، ودواعى التحريف فيها ضعيفة، وإنّما الدواعى فى ما له ربط بسياسياتهم أعنى مسألة الولاية والحكومة، فتأمّل. الثالث: أنّه لو فرضنا وجود العلم الإجمالى بالتحريف فى مجموع الآيات من الأحكام وغيرها لكنّه غير ضائر بحجّيتها لكونه من موارد الشبهة غير المحصورة أى من قبيل العلم الإجمالى بالقليل فى الكثير وهو لا يوجب الإحتياط على ما قرّر فى محلّه. الرابع: سلّمنا كون الشبهة محصورة، وأنّ العلم الإجمالى فى المقام من قبيل العلم بالكثير فى الكثير إلّاأنّه لا يوجب أيضاً عدم حجّية الظواهر لأنّه من موارد عدم ترتّب أثر شرعى على بعض أطراف العلم الإجمالى لو كان المعلوم بالإجمال محقّقاً فيه، فإنّ الخلل المعلوم بالإجمال إن كان فى ظواهر غير آيات الأحكام من القصص والحكايات والاعتقادات والأخلاقيات لم يؤثّر شيئاً لعدم تكليف شرعى عملى فيها وليست هى أحكاماً تعبّديّة بل إنّها إرشادات إلى عدّة من الأحكام العقليّة، وإن كان فى ظواهر آيات الأحكام فهو شكّ بدوى فتكون أصالة انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۰۹ الظهور فى الأحكام باقية على حجّيتها. وقد اجيب عن هذا الوجه فى كلمات بعض الأعاظم بأنّ جميع آيات القرآن داخلة فى محلّ الابتلاء فى العمل بناءً على ما هو المشهور من لزوم قراءة سورة كاملة فى الركعتين الأوّليين من كلّ صلاة، ولو وقع التحريف فى سورة لا يصحّ قراءتها فى الصّلاة لعدم كونها كاملة سواء كان المحتوى فيها من الأحكام أم غيرها، وإذن يصير كلّ سورة من سور القرآن محلًا للابتلاء فى العمل فيؤثّر العلم الإجمالى أثره من عدم الحجّية. كما يمكن إثبات دخول جميع القرآن فى موضع الابتلاء من طرق اخرى أيضاً كاعتبار الطهارة فى مسّها سواء كانت من الأحكام أم غيرها. أقول: الإنصاف هو عدم الاعتماد بشىء من هذه الوجوه، وذلك لأنّ أصالة حجّية الظواهر ليست من الاصول التعبّديّة بل هى كأصالة الحقيقة من الاصول العقلائيّة الطريقيّة التى استقرّ عليها بناء العقلاء من باب أنّها طريق لكشف الواقع لا من باب مجرّد التعبّد، وحينئذٍ لابدّ من ملاحظة بناء العقلاء فى المقام وأنّه هل هو ثابت على حجّية ظواهر كتاب حتّى بعد وقوع التحريف فيها أو لا؟ الإنصاف أنّ بناءهم لم يستقرّ عليها فى هذه الصورة من دون فرق بين كونها داخلة فى محلّ الابتلاء وعدمه، ومن دون فرق بين أن يترتّب عليها أثر شرعى أو لا يترتّب. والحقّ فى الجواب أن نقول: أنّ الطوائف العشرة الدالّة على لزوم الأخذ بظواهر كتاب اللّه التى مرّت سابقاً لا تدعونا إلّاإلى العمل بهذا القرآن الموجود فى أيدى المسلمين، وتلاوة آيات هذا القرآن الذى وصل إلينا من عهد أمير المؤمنين عليه السلام والصادقين عليهما السلام سواء قلنا بتحريفه بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى مدّة قصيرة قبل جمعه فى عهد عثمان أو لم نقل به كما هو الحقّ، وسيأتى تفصيله إن شاء اللّه، لأنّه لا يقول أحد بوقوع التحريف بعد جمع عثمان إلى زماننا هذا. وبالجملة لو فرضنا وقوع التحريف فيه وعدم بناء العقلاء على حجّية كتاب محرّف فلا كلام ولا إشكال فى حجّية القرآن الموجود بأيدينا شرعاً وإنّا مأمورين بالعمل به بمقتضى تلك الرّوايات الكثيرة. هذا كلّه فى كبرى الوجه السادس من الوجوه التى استدلّ بها لعدم حجّية ظواهر القرآن الكريم، أمّا الصغرى (وهى صغرى وقوع التحريف) فلا بدّ من البحث فيه بحثاً لا يكون فيه اقتصار مخلّ ولا تطويل مملّ فنقول ومن اللّه التوفيق والهداية: انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۱

الكلام فى عدم تحريف الكتاب العزيز

اشارة

ولابدّ فيه من رسم مقدّمات:

المقدمة الاولى: فى أشكال التحريف

إنّ التحريف على قسمين: لفظى ومعنوى، فاللفظى ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: التحريف بالزيادة، والثانى: التحريف بالنقصان، والثالث: التحريف بالتبديل والتغيير. والمعنوى ينقسم أيضاً إلى قسمين: فتارةً يكون بتغيير المعنى كما إذا قيل: إنّ الولىّ فى قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ والمؤمنون ...» بمعنى الصديق والحبيب لا ـ بمعنى المولى الحاكم والولى فى التصرّف، واخرى بتطبيقه على غير مورده نظير ما يحكى عن معاوية فى قصّة سمرة بن جندب فى قوله تعالى: «وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» فطلب منه أن يعلن أنّ هذه الآية نزلت فى عبدالرحمن بن ملجم أشقى الآخرين وقاتل على عليه السلام بالسيف وإنّ قوله تعالى: «وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» نزل– العياذ باللَّه– فى على عليه السلام وقد فعله سمرة بعد أن أخذ منه مائة الف من الدراهم من بيت مال المسلمين «۱». والتحريف اللفظى بالزيادة أيضاً على أقسام: التحريف بزيادة حرف، والتحريف بزيادة كلمة، أو زيادة جملة، أو آية أو سورة، وهكذا التحريف بالنقيصة، كما أنّ التحريف بالتغيير على أنواع: التحريف بتغيير حركة (اعراب) والتحريف بتغيير حرف أو حروف (كما يحكى فى قصّة أهل انطاكية فى عهد أحد الخلفاء حيث قدموا إليه وطلبوا منه أن يبدّل قوله تعالى فى سورة الكهف: «فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا» بقولهم «فأتوا أن يضيّفوهما» حتّى يرتفع النقص انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۲ والازراء عن أهل بلدهم) والتحريف بتقديم كلمة أو آية أوتأخيرهما. هذه هى الأقسام الخمسة الأصلية من التحريف. ولا إشكال فى وقوع التحريف المعنوى بكلا قسميه فى مرّ التاريخ بأيدى الأعداء والطواغيت، وفى يومنا هذا ببعض الطوائف الضالّين المضلّين المنحرفين. أمّا التحريف اللفظى فالتحريف بالزيادة مجمع على بطلانه ولم يقل به أحد، والظاهر أنّ سببه كون القرآن فى حدّ من النظم والاعجاز بحيث لو اضيف إليه شىء يعرف عادةً، وأمّا التحريف بالتغيير فهو ممنوع أيضاً بالنسبة إلى التغيير بالحركة والاعراب إن قلنا بتواتر القراءات السبعة وأنّ جميعها نزل بها الروح الأمين وأنّ سلسلة إسنادها تصل إلى النبى صلى الله عليه و آله، وأمّا إن قلنا بأنّ القرآن نزل على قراءة واحدة فلا يمكن نفس هذا النوع لأنّه كان على قراءة واحدة فى السابق وصار الآن على قراءات سبعة، ومنشأ هذا أنّه كان يكتب بلا إعراب ثمّ اعربت ألفاظها فى الأزمنة اللاحقة فوقع فيه هذا الاختلاف قهراً. بقى التحريف بالنقصان أو بتغيير كلمة أو حرف، وهو المشهور فى محلّ النزاع ومحوراً للبحث فى الكلمات فقد يقال بوقوعه فى القرآن إمّا بنقصان كلمة ككلمة «ياأيّها الرسول» أو بنقصان آية أو سورة أو سورتين، أو نقصان ثلث الكتاب أو أكثر من ذلك بما يأتى فيه من الأقوال والاستدلالات.

المقدمة الثانية: فى الأقوال فى المسألة

المشهور والمعروف بين الفريقين عدم وقوع التحريف مطلقاً فى القرآن، ومنهم قالوا بوقوعه، ولذلك نقول فى جواب من نسب التحريف من أهل العامّة إلى الشيعة: إن كان المراد الشاذّ منهم فلا فرق بين الشيعة والسنّة لأنّ شاذّاً من السنّة أيضاً قالوا بالتحريف، وإن كان المقصود جمهور المحقّقين من الشيعة فهو كذب ومخالف لتصريحات أكابر علمائهم من المتأخّرين والقدماء كالشيخ الصدوق والمفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسى والطبرسى قدّس اللَّه أرواحهم. فقال الشيخ المفيد رحمه الله رئيس المذهب فى أوائل المقالات: «أنّه قال جماعة من أهل الإمامة أنّ القرآن لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً فى مصحف انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۳ أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله من مقال من ادّعى نقصان الكلمة من نفس القرآن دون تأويله» «۱». وقال الصدوق رحمه الله فى اعتقاداته: «اعتقادنا أنّ القرآن الذى أنزل اللَّه على نبيّه هو

ما بين الدفّتين وليس بأكثر من ذلك ومن نسب إلينا بأنّا نقول أنّه أكثر من ذلك فهو كاذب» «۲». وقال السيّد المرتضى رحمه الله: «أنّه لم ينقص من القرآن، وأنّ من خالف فى ذلك من الإماميّة والحشوية (الأخباريين من أهل العامّة) لا يعتدّ بخلافهم فإنّ الخلاف فى ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها» «۳». وقال الشيخ الطوسى رحمه الله فى التبيان: «وأمّا الكلام فى زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا» «۴». وقال الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان: «ومن ذلك الكلام فى زيادة القرآن ونقصانه فإنّه لا يليق بالتفسير، فأمّا الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامّة أنّ فى القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدّس اللّه روحه واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء فى جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر فى مواضع أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العنايّة اشتدّت والدواعى توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه لأنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة، وعلماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغاية حتّى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد» «۵». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۴ وقال كاشف الغطاء رحمه الله فى كشف الغطاء: «لا ريب أنّه (أى القرآن) محفوظ فى النقصان بحفظ الملك الديّان كما دلّ عليه صريح القرآن وإجماع العلماء فى كلّ زمان ولا عبرة بنادر، وما ورد من أخبار النقص تمنع البديهة من العمل بظواهرها فلا بدّ من تأويلها» «۱». وقال الرافعى فى إعجاز القرآن: «ذهب جماعة من أهل الكلام ممّن لا صناعة لهم إلّاالظنّ والتأويل واستخراج الأساليب الجدليّة من كلّ حكم وكلّ قول إلى جواز أن يكون قد سقط من القرآن شىء حملًا على ما وصفوا من كيفية جمعه» «۲». هذا- وقد عرفت أنّه لا اعتبار بقول الشاذّ من أصحابنا ومن أهل السنّة بعد شهادة هؤلاء الأكابر بنفى التحريف مطلقاً، كما أنّك قد عرفت أنّ قول الشاذّ لا ينحصر بالشيعة بل فى بعض الكتب المعروفة من السنّة ما يبدو منه أنّ هذا القول الشاذّ نشأ من قبلهم، فقد ورد فى صحيح البخارى: روى ابن عبّاس: أنّ عمر قال فيما قال وهو على المنبر: «أنّ اللّه بعث محمّداً صلى الله عليه و آله بالحقّ وأنزل عليه الكتاب فكان ممّا أنزل اللّه آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها فلذا رجم رسول اللّه ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: واللّه ما نجد آية الرجم فى كتاب اللّه فيضلّوا بترك فريضة أنزلها اللّه، والرجم فى كتاب اللّه حقّ على من زنى إذا أحصن من الرجال ... ثمّ إنّا كنّا نقرأ فيما نقرأ من كتاب اللّه: أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفرٌ بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو: أنّ كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم ...» «۳». وآية الرجم التى ادّعى عمر أنّها من القرآن ولم يقبل منه أبو بكر لعدم دليل عليه: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالًا من اللّه واللّه عزيز حكيم». وروى عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ فى زمن النبى صلى الله عليه و آله مأتى آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلّاما هو الآن» «۴». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۵ إلى غير ذلك من الرّوايات الشاذّة التى لا يقام لها وزن عندنا وعندهم، وأمّا العذر بأنّ ذلك من قبيل نسخ التلاوة فسيأتى عدم صحّته فانتظر.

المقدمة الثالثة: متى جمع القرآن؟

اشارة

فقال بعض بأنّه جمع على عهد أبى بكر، وقال بعض آخر أنّه جمع على عهد عمر، وجماعة كثيرة يقولون بأنّه جمع فى زمن عثمان. وهيهنا قول رابع وهو أنّ القرآن جمع على عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله ولم يقبض رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلّا بعد أن جمع تمامه، وأمّا عثمان فهو إنّما نظّم القراءات المختلفة وجمع المسلمين على قراءة واحدة وهى القراءة التى كانت مشهورة بين المسلمين التى تلقّوها عن النبى صلى الله عليه و آله وأنّه منع عن القراءات الاخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة

أحرف، وأمّا نسبة بعضهم الجمع إلى أبى بكر وبعضهم الآخر إلى عمر وبعضهم الثالث إلى عثمان فلعلّ ذلك من حرص بعض الناس على تكثير مناقبهم وإلّا فلا دليل يعتدّ به عليه. وينبغى هنا ذكر ما نقله الطبرسى رحمه الله فى مقدّمة المجمع عن السيّد المرتضى رحمه الله فى هذا المجال: «إنّ القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه فى ذلك الزمان حتّى عيّن على جماعة من الصحابة فى حفظهم له وإن كان يعرض على النبى صلى الله عليه و آله ويتلى عليه، وإنّ جماعة من الصحابة مثل عبداللّه بن مسعود وابىّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبى صلى الله عليه و آله عدّة ختمات وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير مبتور ولا مبثوث» «۱». ويدلّ على صدق هذه الدعوى شواهد كثيرة: منها: قضيّة كتّاب الوحى وشدّة إهتمام النبى صلى الله عليه و آله بكتابة القرآن، وقد نقل أنّه كان عنده لهذه المهمّة كتّاب كثيرون، والرّوايات فى عددهم مختلفة من أربعة عشر كاتباً إلى ثلاثة وأربعين، قال فى تاريخ القرآن «۲»: «كان للنبى صلى الله عليه و آله كتّاب يكتبون الوحى وهم ثلاثة وأربعون أشهرهم الخلفاء الأربعة وكان ألزمهم للنبى زيد بن ثابت وعلى بن أبى طالب» وهذا يوجب عادةً أن يكون القرآن مجموعاً على عهده صلى الله عليه و آله. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۶ ومنها: ما يشبه الدليل العقلى، وهو عبارة عن عظمة القرآن فى نفسه وأنّه بمنزلة القانون الأساسى لجميع أبعاد حياة الإنسان والمجتمع البشرى وتمام رأس مال المسلمين، وهذا يقتضى اهتمام النبى صلى الله عليه و آله بحفظه وقراءته واهتمام المسلمين بما يهتمّ به النبى صلى الله عليه و آله. وإن شئت قلت: إذا قلنا بأنّ النبى صلى الله عليه و آله كان لازماً عليه تعيين الإمام بعده لكونه حافظاً للشرع فبطريق أولى كان واجباً عليه أن يجمع القرآن الذى هو متن الشرع وقانون الشريعة ومعارف الإسلام ومصابيحه. وينبغى هنا نقل ما ذكره فى هذا المجال فى كتاب البيان من «أنّ فى القرآن جهات عديدة كلّ واحد منها تكفى لأن يكون القرآن موضعاً لعناية المسلمين وسبباً لاشتهاره حتّى بين الأطفال والنساء منهم فضلًا عن الرجال وهذه الجهات هى: ۱- بلاغة القرآن: فقد كانت العرب تهتمّ بحفظ الكلام البليغ ولذلك يحفظون أشعار الجاهلية وخطبها فكيف بالقرآن الذى تحدّى ببلاغته كلّ بليغ وأخرس بفصاحته كلّ خطيب لسن؟ وقد كانت العرب بأجمعهم متوجّهين إليه سواء فى ذلك مؤمنهم وكافرهم، فالمؤمن يحفظه لإيمانه، والكافر يتحفّظ به لأنّه يتمنّى معارضته وإبطال حجّته. ۲- إظهار النبى صلى الله عليه و آله رغبته بحفظ القرآن والاحتفاظ به، وكانت السيطرة والسلطة له خاصّة، والعادة تقضى بأنّ الزعيم إذا أظهر رغبته بحفظ كتاب أو بقراءته فإنّ ذلك الكتاب يكون رائجاً بين جميع الرعيّة الذين يطلبون رضاه لدين أو دنيا. ۳- أنّ حفظ القرآن سبب لارتفاع شأن الحافظ بين الناس وتعظيمه عندهم فقد علم كلّ مطّلع على التاريخ ما للقرّاء والحفّاظ من المنزلة الكبيرة، والمقام الرفيع بين الناس، وهذا أقوى سبب لاهتمام الناس بحفظ القرآن جملة أو بحفظ القدر الميسور منه. ۴- الأجر والثواب الى يستحقّه القارىء والحافظ بقراءة القرآن وحفظه. هذه أهمّ العوامل التى تبعث على حفظ القرآن والاحتفاظ به، وقد كان المسلمون يهتّمون بشأن القرآن ويحتفظون به أكثر من اهتمامهم بأنفسهم وبما يهمّهم من مال وأولاد، وقد ورد أنّ بعض النساء جمعت جميع القرآن ... وإذا كان هذا حال النساء فى جميع القرآن فكيف يكون حال الرجال؟ وقد عدّ من حفّاظ القرآن على عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله جمّ غفير، قال القرطبى: «قد قتل يوم اليمامة سبعون من القرّاء وقتل فى عهد النبى صلى الله عليه و آله ببئر معونة مثل هذا العدد، وقد انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۷ تقدّم فى الرّواية العاشرة أنّه قتل من القرّاء يوم اليمامة أربعمائة رجل» «۱». ومنها: أنّ من الأسامى المشهورة لسورة الحمد هو فاتحة الكتاب، والرّوايات التى لعلّها بالغة إلى حدّ التواتر تدلّ على أنّ الرسول صلى الله عليه و آله نفسه سمّاها بهذا الاسم، وقد جمعت هذه الرّوايات فى تفسير البرهان ونور الثقلين وغيرهما سيّما فى درّ المنثور نذكر هنا من الأخير أربعة منها: أحدها: أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «كلّ صلاة لا تقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى حداج (يعنى ناقص). ثانيها: قال رسول اللّه: «لو أنّ فاتحة الكتاب جعلت على كفّة الميزان وجعل القرآن فى كفّته الاخرى لفضلت فاتحة الكتاب». ثالثها: أنّ رسول اللّه قال: «فاتحة الكتاب شفاء من كلّ داء». رابعها: قال رسول اللّه: «إذا وضعت جنبك على الفراش وقرأت فاتحة الكتاب وقل هو اللّه أحد فقد آمنت من كلّ شىء إلّاالموت» «۲». هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى أنّ سورة الحمد لم تكن أوّل سورة نزلت من القرآن، بل قال بعض: أنّها من السور المدنية لا المكّية فلو لم يكن القرآن قد جمع فى عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يكن

وجه لتسمیتها بفاتحة الکتاب، وبالجملة أنّ ظاهر هذه التسمیة من قبل النبی صلی الله علیه و آله جمع القرآن علی عهده صلی الله علیه و آله. ویؤیّده أنّ ظاهر حدیث الثقلین (لو خلّینا وهذا الحدیث) یؤکد أنّ القرآن کان مکتوباً مجموعاً منظّماً فی زمن صدور هذا الحدیث لأنّه لا یصحّ إطلاق الکتاب علیه وهو فی الصدور. ومنها: إطلاق لفظ الکتاب علی القرآن فی کثیر من آیاته الکریمة فإنّها دالّة علی أنّ سور القرآن کانت متمیّزة فی الخارج بعضها عن بعض ومنتشرة بین الناس حتّی المشرکین وأهل الکتاب، ولذلک قد تحدّاهم علی الإتیان بمثله أو بعشر سور مثله مفتریات أو بسورة من مثله. ومنها: روایات صرّح فیها بأنّ القرآن قد جمع علی عهد رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ومن جملتها ما انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۸ رواه البخاری «۱» فی صحیحه عن قتادة: سألت أنس بن مالک: من جمع القرآن علی عهد النبی صلی الله علیه و آله؟ قال: «أربعة کلّهم من الأنصار، ابی بن کعب، ومعاذ بن جبل، وزید بن ثابت، وأبو زبید». ومن هذه الرّوایات ما رواه النسائی بسند صحیح عن عبداللَّه بن عمر قال: «جمعت القرآن فقرأت به کلّ لیلة فبلغ النبی صلی الله علیه و آله فقال اقرأه فی شهر ...». ومنها: ما رواه منتخب کنز العمال «۲» عن الطبرانی وابن عساکر عن الشعبی قال: «جمع القرآن علی عهد رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ستّة من الأنصار: ابی بن کعب وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وسعد بن عبید وأبو زید، وکان مجمع بن جاریة قد أخذه إلّاسورتین أو ثلاث». هذه هی الوجوه والقرائن التی تدلّ علی أنّ القرآن قد جمع علی عهد رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، ولو اُورد علی بعض هذه القرائن فلا أقلّ من أنّ فی مجموعها بما هو المجموع غنیً وکفایة فی الدلالة علی المقصود. بقی هنا أمران: أحدهما: جمع القرآن من قِبل أمیر المؤمنین علیه السلام. والثانی: جمع القرآن من قِبل عثمان. أمّا الأمر الأول: فقد ورد فی الرّوایات أنّ أمیر المؤمنین علی علیه السلام لزم بیته بعد وفاة رسول‌اللَّه صلی الله علیه و آله ولم یخرج من بیته حتّی جمع القرآن مع تنزیله وتأویله والناسخ منه والمنسوخ، وهو بحسب الواقع جمع لتفسیر القرآن الکریم، ویشهد لذلک عدّة من الرّوایات: منها: ما رواه فی البحار عن کتاب سلیم بن قیس: أنّ أمیر المؤمنین لمّا رأی غدر الصحابة وقلّة وفائهم لزم بیته، وأقبل علی القرآن یؤلّفه ویجمعه فلم یخرج من بیته حتّی جمعه، وکان فی المصحف والشظاظ والأسیار والرقاع فلمّا جمعه کلّه وکتبه بیده تنزیله وتأویله والناسخ منه والمنسوخ بعث إلیه أبو بکر أن اخرج فبایع فبعث إلیه أنّی مشغول فقد آلیت علی نفسی یمیناً انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۱۹ ألّا أرتدی برداء إلّالصلاة حتّی اؤلّف القرآن وأجمعه «۱». وهذه الرّوایة بقرینة قوله «تنزیله وتأویله والناسخ منه والمنسوخ» الذی هو بدل عن الضمیر فی قوله «جمعه وکتبه» وکذلک سائر الرّوایات الواردة فی الباب تدلّ علی أنّ القرآن الذی جمعه أمیر المؤمنین کان تفسیراً للقرآن وشرحاً لمعانی آیاته ومواقع بیّناته لا أنّه کان فیه زیادة علی هذه الآیات الموجودة أو تغییر. وأمّا الأمر الأوّل فقد وردت روایات صریحة طائفة منها أنّ القرآن جمع علی عهد أبی بکر، وصریحة طائفة اخری منها أنّ الجمع کان علی عهد عمر، وظاهر طائفة ثالثة منها أنّه کان فی زمن عثمان فهی متناقضة فی أنفسها فلا یمکن الاعتماد علی شیء منها، ولعلّ صدورها من باب تکثیر المناقب کما مرّت الإشارة إلیه سابقاً. هذا- مضافاً إلی أنّ المستفاد من بعض الرّوایات أنّ عثمان إنّما أمر بجمع القرآن لحمل الناس علی القراءة بوجه واحد، وهی القراءة المشهورة بین الناس (کما أشرنا إلیه سابقاً)، والمنع عن القراءات الاخری، لا أنّه جمع الآیات والسور فی مصحف، ففعل ما لم یفعل فی زمن النبی صلی الله علیه و آله، واختلاف القراءات لم یکن مقصوراً علی مجرّد اختلاف الاعراب والحرکات بل یعمّ التغییر لبعض الکلمات أیضاً کما روی أنّ عمر کان یقرأ فی سورة الجمعة: «فامضوا» بدلًا عن قوله تعالی: «واسعوا». ففی بحار الأنوار عن البخاری والترمذی عن الزهری عن أنس بن مالک: «أنّ حذیفة بن الیمان قدم علی عثمان وکان یغازی أهل الشام فی فتح ارمینیة وآذربیجان مع أهل العراق، فأفزع حذیفة اختلافهم فی القرآن فقال حذیفة لعثمان: إدرک هذه الامّة قبل أن یختلفوا فی الکتاب اختلاف الیهود والنصاری، فأرسل عثمان إلی حفصة أن أرسلی إلینا بالصحف، ننسخها فی المصاحف، ثمّ نردّها إلیک فأرسلت بها إلیه فأمر زید بن ثابت وعبداللَّه بن الزبیر وسعید بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها فی المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشیّین: إذا اختلفتم أنتم وزید بن ثابت فی شیء من القرآن فاکتبوه بلسان قریش انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۰ فإنّما نزل بلسانهم ففعلوا حتّی إذا نسخوا الصحف فی المصاحف، ردّ عثمان

الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ افق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سوى ذلك من القرآن فى كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق» «۱». فإنّ هذه الرّواية صريحة فى أنّ جمع عثمان كان لأجل رفع الاختلافات الواردة فى القراءات لا جمع الآيات والسور فى مصحف. هذا كلّه فى المقدّمات الثلاث التى كان يجب ذكرها قبل الخوض فى أصل البحث عن التحريف وأدلّة الطرفين.

أدلّة القائلين بعدم تحريف كتاب اللّه:

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القائلون بعدم تحريف القرآن فاستدلّوا بوجوه عمدتها ثلاثة: الوجه الأوّل: ما يشبه الدليل عقلى وهو مجموعة «۲» من القرائن التى توجب اليقين الباتّ بعدم التحريف، وهى ما مرّ سابقاً فى مقام إثبات وقوع جمع القرآن على عهد النبى صلى الله عليه و آله ضمن الشواهد الدالّة على جمعه فى ذلك العهد من اهتمام النبى صلى الله عليه و آله بحفظه وقراءته واهتمام المسلمين بما يهتمّ به النبى صلى الله عليه و آله وغيرهما من الجهات العديدة المذكورة هناك فراجع. ونؤكّد هنا على ذلك أيضاً بما ورد فى القرآن نفسه من قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَى اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنْ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ» «۳» . فهذه تدلّ على شدّة اهتمام النبى والمسلمين بقراءة القرآن من الصدر الأوّل حتّى إنّهم كانوا يقومون كثيراً من الليل لم يكن لهم همّ إلّاتلاوة القرآن. وبما ورد فى الأخبار ممّا يدلّ أيضاً على إهتمام المسلمين بتلاوته فإذا مرّ عليهم أحد يسمع انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۱ لهم دويّاً كدويّ النحل، واهتمامهم بالتبرّك به حتّى صاروا يجعلون تعليمه مهراً لأزواجهم. فمع ملاحظة هذه الجهات والقرائن يحكم العقل بعدم إمكان أن تنال أيدى التحريف إليه. الوجه الثانى: آيات من نفس الكتاب العزيز كالصريحة فى الدلالة على عدم التحريف، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها ليس دوريّاً لأنّ المدّعى يدّعى التحريف بالنقيصة لا-الزيادة والقرآن الموجود فى يومنا هذا بما فيه من الآيات مقبول عند الجميع: منها قوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنْ الصَّادِقِينَ مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» «۱» ولتقريب دلالة هذه الآية على المقصود لابدّ من تفسير كلمتين: «الذكر» والحفظ» فما المراد من الذكر؟ وما المراد من الحفظ؟ فنقول: أمّا معنى كلمة الذكر فواضح لأنّ قوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» شاهد قطعى على أنّ المراد من الذكر فى قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» هو القرآن بل هذه الآية تدلّ على شهرة هذا الاسم للقرآن بحيث يستعمله الكفّار المنكرون للوحى أيضاً. أضف إلى ذلك وجود آيات كثيرة تطلق هذا الاسم على القرآن: منها قوله تعالى: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» «۲» ، ومنها قوله تعالى: «وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ» «۳» ، والأوضح منها قوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ» «۴» ، وقوله تعالى: «أَؤُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِنْ ذِكْرِى» «۵» ، وقوله تعالى: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ» «۶» وقوله تعالى: «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» «۷». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۲ وما قد يقال: من أنّ المراد منه هو النبى صلى الله عليه و آله وقوله تعالى: «نَزَّلْنَا» بمعنى «أرسلنا» وذلك بقرينة قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُوْلِى الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ» «۱» حيث إن كلمة «رسولًا» وقعت فى هذه الآية بدلًا عن كلمة «ذكراً» فيكون الذكر بمعنى الرسول. فجوابه أوّلًا: لو سلّم استعمال الذكر فى خصوص هذه الآية فى الرسول مجازاً فهو لا يوجب استعماله فيه مجازاً أيضاً فى سائر الآيات من دون نصب قرينة عليه مع صراحته فى تلك الآيات فى القرآن. ثانياً: إنّ استعماله فى الرسول فى هذه الآية أيضاً محلّ كلام، لأنّه لا مناصّ فى الآية من إرتكاب أحد خلافى الظاهر: أحدهما إطلاق الذكر على الرسول مع عدم كونه فى اللغة بمعنى الرسول كما هو واضح، وثانيهما كون الرسول مفعولًا به لفعل محذوف أعنى «أرسل»، وكثير من المفسّرين رجّحوا الثانى على الأوّل وهو المختار فى كتابنا فى التفسير. ثالثاً: لو سلّمنا أنّ الذكر فى الآية المبحوث عنها فى محلّ النزاع بمعنى الرسول لكن لا-بأس أيضاً بالاستدلال بها على المطلوب ببيان إنّه إذا دلّت الآية على محافظته تعالى عن الرسول فتدلّ على حفظه للقرآن الكريم بطريق أولى. وأمّا كلمة الحفظ: فيحتمل فيها وجوه عديدة: أحدها: أن

يكون المراد منها الحفظ المنطقى والاستدلالى، ويكون المقصود حينئذٍ أنّه لا يصير مغلوباً لأىمنطق واستدلال. الثانى: أن يكون بمعنى العلم، أى «وإنّا له لعالمون». الثالث: أن يكون المراد منه الحفظ من جميع الجهات من الزيادة والنقصان ومن المقابلة بالمثل والغلبة بالمنطق وغيرها، وهذا هو الظاهر، ولا دليل على التحديد والتقييد. إن قلت: إن كان المراد من الحفظ الحفظ العامّ ومن جميع الجهات فهو متيقّن العدم لما وقع فى التاريخ بالنسبة إلى مصاحفه من الإندراس والصبّ فى البحر وإحراقها من جانب عثمان وغيره أحياناً بأى غرض كان، وإن كان المراد منه حفظ مّا، فهو حاصل ولو بالقرآن المحفوظ عند انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۳ الحجّة عليه السلام وحينئذٍ لا تدلّ الآية على المدّعى. قلنا: إنّ للحفظ معناً عرفياً لا يصدق على شىء من المعنيين (الحفظ الكلّى والحفظ الجزئى) وهو كون الكتاب فى أيدى الناس ووجوده بينهم، فالمراد من قوله تعالى «لحافظون» لحافظونه عند الناس وبينهم لا بمعنى حفظ جميع المصاديق أو مصداق من مصاديقه، كما أنّه إذا قيل «إنّ ديوان الشاعر الفلان موجود ومحفوظ إلى اليوم» لا يكون المقصود منه أنّ جميع مصاديقه بقيت محفوظة أو مصداق من مصاديقه محفوظ فى متحف من المتاحف بل المراد منه بقاؤه بين الناس وبين أيديهم كما لا يخفى. إن قلت: إنّ هذه الآية مكّية تشمل الآيات النازلة إلى زمان نزولها لا غيرها. قلنا: لا خصوصيّة للآيات المكّية قطعاً لأنّ القرآن كتاب هداية يحتاج إليه الناس فى هدايتهم، ولا فرق فى هذه الجهة بين آية وآية، وحفظ بعضها دون بعض من جانب الحكيم لغو وترجيح بلا مرجّح. وبالجملة هذا الإشكال من أضعف الإشكالات وأرديها. ومنها: قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» «۱». وقبل تقريب الاستدلال بها لابدّ من تعيين خبر «إنّ» فى قوله تعالى: «إنّ الذين كفروا ...» فنقول: فيه ثلاث وجوه: الأوّل: (وهو أحسنها الذى ذهب إليه الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان) أن يكون الخبر فى التقدير، أعنى «سوف يجازيهم اللَّه» أو «سيجازيهم اللَّه». الثانى: أن يكون الخبر قوله تعالى فى بعض الآيات اللاحقة «اولئك ينادون من مكان بعيد»، لكن هذا المقدار من الفصل بين المبتدأ والخبر بعيد فى الكلام الفصيح. الثالث: أن يكون الخبر قوله تعالى: «وإنّه لكتاب عزيز» بأن يكون المقصود منه أنّه لا يقدر أحد على أن يغلب كتاب اللَّه لكونه عزيزاً، فوقع علّة الخبر موقعه. وكيف كان فتقريب الاستدلال بهذه الآية على عدم التحريف يتوقّف على بيان معنى انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۴ الباطل فى قوله تعالى: «لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» فقد ذكر فيه وجوه عديدة: أحدها: كونه بمعنى المقابلة بالمثل فيكون المعنى حينئذٍ «لا يأتيه مثل له حتّى يبطله». ثانيها: أن يكون بمعنى الشيطان، فيكون المراد أنّ الشيطان لا يمكنه أن يحرّفه أو يمحوه من القلوب. ثالثها: كونه بمعنى النسخ، أى لا تضادّه الكتب السماويّة من قبل ولا ينسخه كتاب سماوى من بعد. رابعها: أن يكون بمعنى الكذب فى الأخبار كما نقل الطبرسى رحمه الله عن الإمام الباقر عليه السلام: «ليس فى أخباره عمّا مضى باطل ولا عمّا يكون فى المستقبل باطل» «۱». خامسها: كونه بمعنى مطلق البطلان، فيكون المقصود: لا يأتيه أى باطل من أى جهة من الجهات كما ورد فى مجمع البيان: «لا تناقض فى ألفاظه ولا كذب فى أخباره ولا يعارض ولا يزداد ولا يغيّر» «۲». وهذا هو المختار لأنّه لا وجه للتقييد ما دام لم توجد قرينة عليه، وقوله تعالى فى الذيل: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» بمنزلة التعليل للصدر، أى كما أنّ المنزل منه يكون عالماً حكيماً ومنعماً حميداً إلى الأبد لابدّ أن يكون المنزل الذى هو حكمة من جانب ونعمة من جانب آخر باقياً بين الناس أيضاً. وأمّا تفسير الباطل بالكذب فى الرّواية فهو من باب ذكر أحد المصاديق الواضحة وما كان محلًّا لحاجة الناس. إن قلت: إن كان المراد من عدم إتيان الباطل عدمه على نهج القضيّة الكلّية فهو قطعى البطلان (كما مرّ نظيره فى الآية السابقة) وإن كان المراد عدم الإتيان على نهج القضيّة الجزئيّة فهو يصدق بالنسبة إلى المصحف الموجود عند الإمام الحجّة عليه السلام فلا يثبت عدم إتيانه الباطل بالإضافة إلى غيره من المصاحف. قلنا: الجواب هو الجواب، وهو أنّ الحفظ أو عدم إتيان الباطل مفهوم عرفى والقرآن كتاب انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۵ للهداية فلا يصدق هذا العنوان إذا لم يكن القرآن محفوظاً بين الناس لهدايتهم وإن كان محفوظاً عند الإمام الحجّة عليه السلام. وأمّا الإشكال الآخر الذى أورد على الآية السابقة المبنى على كون الآية مكّية فلا يرد هنا لأنّ ذيل الآية: «من بين يديه ومن خلفه» يعمّ عدم الإتيان فى المستقبل أيضاً. الوجه الثالث: روايات لا إشكال فى دلالتها على عدم التحريف قطعاً: منها: حديث الثقلين

المتواتر من طرق العامّـة والخاصّـة «۱» حیث إنّه ورد فی ذیلهـا: «مـا إن تمسّـکتم بهمـا لن تضـلّوا» وفی بعض الطرق «لن تضـلّوا أبـداً». فاسـتدلّ بها بملاحظـة هذا الذیل بأحد وجهین: الأوّل: أنّ مقتضـی الذیل بقاء ما یمکن أن یتمسّک به بعد رسول اللّه صـلی الله علیه و آله إلی الأبـد مع أن التحریف بحـذف بعض الآیات یوجب سـلب الاعتماد عن سائر الآیات بمقتضـی ما روی أنّ القرآن یفسّـر بعضـه بعضاً، فتسـقط بقیّـة الآیات عن الحجّیـة. الثانی: (وهو العمـدة) أنّ مقتضاه عـدم ضـلالة الامّـة إذا تمسّـکوا بهذا الکتاب العزیز، والقول بالتحریف بالنقیصة من شأنه سـلب المصداقیّة الاهتداء بالقرآن فلا یأمن من الضـلالة، لأنّ الآیات المحذوفة لابدّ وأن تکون ممّا یرتبط ببـاب الولایـات والسیاسیات کما مرّ، والقرآن المجرّد عنها لا یمکن أن یمنع عن الضـلالة. إن قلت: لا فرق فی هـذه الجهـة بین الثقل الأکبر والأصـغر، فکما أنّ الحرمان عن هدایـة الثقل الأصـغر بغیبـة الإمام علیه السـلام لا ینافی هـذه الرّوایة کذلک الحرمان عن هدایة الثقل الأکبر. قلنا: الفرق بینهما واضح، وذلک لأنّ غیبة الإمام علیه السلام لا تنافی بقاء اهتداء الناس به لأنّهم علیهم السلام أراؤوا طرق الهدایـة فی أکثر من مأتی سـنة ضـمن روایاتهم، وقـد أودعوا هـدایاتهم فی طیّات أخبارهم فهم متمثّلون ضـمن هـذه الأخبار، وکأنّهم إحیاء بحیاتها وبقائها، بینما تحریف القرآن یقتضـی الحرمان عن هـدایته بعد وفاة النبی صـلی الله علیه و آله من دون فصل، لأنّ القائل بالتحریف یقول بوقوعه بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله إلی زمن جمع عثمان له من دون أن یقوم مقامه شیء، نعم هذا القیاس یتمّ لو وقعت الغیبـة أیضـاً بمجرّد وفـاة النبی صـلی الله علیه و آله. انوار الأـصول، ج۲، ص: ۳۲۶ ومنهـا: روایـات ظاهرها أنّ القرآن معیار لتشـخیص الحقّ والباطـل فی الرّوایـات مطلقـاً، وتأمرنـا بعرض الرّوایـات جمیعهـا علیه، وهی تنـافی تحریف القرآن لأـنّ تحریفه یلازم حـذف مـا کان معیاراً للعدیـد من الرّوایات، ولازمه کون القرآن معیاراً نسبیاً لا مطلقاً بحیث یعمّ جمیع الرّوایات. ومنها: روایات تأمرنا وتشوّقنا باتّبـاع القرآن، وهی ظـاهرة فی أنّه وسـیلة جامعـة کاملـة للهدایـة، منهـا مـا ورد فی نهـج البلاغـة فی ذمّ الأخـذ بالأقیسـة والاسـتحسانات والآراء الظنّیـة: «أم أنزل اللّه سـبحانه دیناً ناقصاً فاسـتعان بهم علی إتمامه أم کانوا شـرکاء له، فلهم أن یقولوا، وعلیه أن یرضـی؟ أم أنزل اللّه سـبحانه دیناً تامّاً فقصّـر الرسول صلی الله علیه و آله عن تبلیغه وأدائه، واللّه سبحانه یقول: ما فرّطنا فی الکتاب من شیء وفیه تبیان لکلّ شـیء» «۱». وکـذلک قوله علیه السـلام فیه أیضـاً: «وأنزل علیکم الکتـاب تبیاناً لکلّ شـیء وعمّر فیکم نبیّه أزماناً حتّی أکمـل له ولکم فیمـا انزل من کتابه دینه الـذی رضـی لنفسه» «۲». وقوله فیه أیضـاً: «وکتـاب اللّه بین أظهرکم نـاطق لا یعیا لسانه وبیت لا تهـدم أرکانه وعزّ لا تهزم أعوانه» «۳». وکـذلک قوله فیه أیضاً: «کأنّهم أئمّـة الکتاب ولیس الکتاب إمامهم» «۴». وهکذا قوله علیه السـلام: «وعلیکم بکتـاب اللّه فـإنّه الحبـل المتین والنور المبین والشـفاء النـافع والری النـاقع والعصـمة للتمسّک والنجاة للمتعلّق لا یعوّج فیقام ولا یزیغ فیسـتعتب ولا تخلقه کثرة الردّ ولوج السمع، من قال به صدق ومن عمل به سبق» «۵». وقوله علیه السلام: «ثمّ أُنزل علیه الکتاب نوراً لا تطفأ مصابیحه وسراجاً لا یخبو توقّده وبحراً لا یدرک قعره، ومنهاجاً لا یضلّ نهجه وشعاعاً لا یظلم ضوءه وفرقاناً لا یخمـد برهانه وتبیاناً لا تهدم أرکانه ...» «۶». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۷ فإنّ المسـتفاد من جمیع ذلک أنّ کتاب اللّه بجمیع ما أُنزل علی رسول اللّه صـلی الله علیه و آله موجود بین الناس یسـتضاء بنور هدایته ویهتدی بهداه، ولو کان الکتاب محرّفاً أو ناقصاً فی شـیء من آیاته لما کان له هـذه المنزلة وتلک الآثار. أضف إلی ذلک: أنّ قوله: «کتاب اللّه بین أظهرکم» بلفظه شاهد لوجود جمیع الکتاب بین أظهر النـاس. فتلخّص من جمیع ذلک أنّ الأدلّـة العقلیّـة والنقلیّـة متظافرة علی بطلان مزعمـة التحریف وأنّ کتاب اللّه محفوظ بین الامّة کما نزل علی رسول اللّه مضافاً إلی الشهرة القطعیّة بین علماء الفریقین ومحقّقیهم.

أدلّة القائلین بالتحریف ونقدها

اشارة

وأمّا أدلّة القائلین بالتحریف فالمهمّ منها روایات کثیرة جمعها المحدّث النوری فی کتابه الموسوم بفصل الخطاب، وهی علی طوائف:

الطائفة الاولى: روايات لا شكّ فى كونها مجعولة غير معقولة

اشارة

منهـا: ما روى عن الاحتجاج «۱» عن أمير المؤمنين عليه السـلام فى جواب زنـديق الذى سأله عن عدم التناسب بين الشـرط والجزاء فى قوله تعـالى فى صورة النساء: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِى الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» «۲» : «وأمّا ظهورك على تناكر قوله: فـإن خفتم ألّا تقسـطوا فى اليتـامى وليس يشـبه القسـط فى اليتامى بنكاح النساء ولا كلّ النساء أيتاماً فهو ممّا قـدّمت ذكره من اسـقاط المنـافقين من القرآن وبين القول فى اليتـامى وبين نكـاح النساء من الخطاب والقصـص أكثر من ثلث القرآن» «۳». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۸ فإنّ هيهنا نكات لا بدّ من ملاحظتها: أوّلًا: كيف يمكن أن يحذف من القرآن الذى كان يقرأ ليلًا ونهاراً وكان له أربعة عشـر أو أكثر من أربعين كاتبـاً ومئـات من القرّاء والحفّاظ، الآلاف من آياته فإنّ هـذا أمر مسـتحيل عادةً لا يتفوّه به عاقل. ثانياً: ما هو الوجه والـداعى لحذف هذه الآيات فى خصوص ذلك المورد وهو ما بين شـرط وجزاء، فلا يتصوّر له وجه ولا يوجد له داع. ثالثاً: يوجد هنا ربط واضـح بين الشـرط والجزاء يتّضح لنا بملاحظة شأن نزول هذه الآية فقد ذكر له وجوه سـتّة «۱» عمـدتها أربعة: الوجه الأوّل: أنّهم كانوا فى الجاهليـة يأخذون إليهم الأيتام الصـغيرة من النساء، وذلك لقلّة صداقهنّ أو عدم صداق لهنّ أوّلًا، ولأنّ لهم أموالًا كثيرة ثانياً فيتزوّجون بهنّ ويأكلون أموالهنّ إلى أموالهم ثمّ لا يقسـطون فيهنّ وربّما أخرجوهنّ بعد أكل مالهنّ فيصـرن عاطلات ذوات مسكنة لا مال لهم يرتزقن منه ولا راغب فيهنّ فيتزوجنّ، وقـد شـدّد القرآن الكريم النكير على هـذا الـدأب الخبيث والظلم الفاحش وأكّد النهى عن ظلم اليتامى وأكل أموالهم ضـمن آيات عديدة فأعقب ذلك أنّ المسـلمين أشفقوا على أنفسهم وخافوا خوفاً شديداً حتّى أخرجوا اليتامى من ديارهم خوفاً من الابتلاء بأموالهم والتفريط فى حقّهم، فنزلت هـذه الآيـة وهى واقعـة موقع التأكيد بالنسـبة إلى النهى الواقع فى تلـك الآيات، والمعنى: «اتّقوا أمر اليتامى ولا تتبـدّلوا خبيث أموالكم بطيّب أموالهم ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم حتّى أنّكم إن خفتم أن لا ـ تقسـطوا فى اليتيمـات منهم ولم تطب نفوسـكم أن تنكحوهنّ وتتزوّجوا بهنّ فـدعوهنّ وانكحوا نساءً غيرهنّ ما طاب لكم مثنى وثلاـث وربـاع، فقول «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» فى معنى قولنـا «إن لم تطب لكم اليتامى للخوف من عـدم القسط فلا تنكحوهنّ وانكحوا نساءً غيرهنّ». الوجه الثانى: أنّهم كانوا يشـدّدون فى أمر اليتامى ولا يشـدّدون فى أمر النساء فيتزوجون منهنّ عـدداً كثيراً ولا ـ يعـدلون بينهنّ فقـال تعالى: إن كنتم تخافون أمر اليتامى فخافوا فى النساء انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۲۹ أيضاً فانكحوا منهنّ واحـدة إلى أربع. الوجه الثـالث: أنّه كان الرجل منهم يتزوّج بالأربع والخمس وأكثر، ويقول: ما يمنعنى أن أتزوّج كما تزوّج فلان فإذا فنى مـال نفسه مـال إلى مـال اليتيم الـذى فى حجره فنهـاهم اللَّه عن أن يتجـاوز والأـربع لئلّا يحتاجوا إلى أخـذ مال اليتيم ظلماً. الوجه الرابع: أنّ المعنى «إن خفتم أن لا ـ تقسـطوا فى اليتيمـة المربّـاة فى حجوركم فـانكحوا مـا طاب لكم من النساء ممّا أُحلّ لكم من يتامى قرباتكم مثنى وثلاث ورباع». فعلى هـذا يكون ربط الشـرط والجزاء هنا ظاهر لمن تدبّر الآيات السابقة واللاحقة عليها وما ورد فى شأن نزولها، فلا يبقى موضع لتقدير واحدة من الآيات فضلًا عن القول باسقاط ثلث القرآن بينها والعياذ باللَّه. ومنها: ثلاث روايات تدلّ على حذف إثنى عشـر ألف آية، وقد نقل بعضها حتّى فى مثل كتاب الكافى للكلينى رحمه الله وذكرها المحدّث النورى فى فصل الخطاب ضمن الـدليل الحادى عشـر على التحريف: أحـدها: ما رواه هشام بن سالم عن أبى عبـداللَّه عليه السـلام قال: «إنّ القرآن الـذى جاء به جبرئيل إلى محمّد صـلى الله عليه و آله سبعة عشر ألف آية» «۱». ثانيها: ما رواه المولى محمّد صالح المازندرانى فى شرح الكافى عن كتاب سـليم بن قيس الهلالى أنّ أمير المؤمنين عليه السـلام بعد وفاة رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله لزم بيته وأقبل على القرآن يجمعه ويؤلّفه فلم يخرج به من بيته حتّى جمعه كلّه وكتب على تنزيله الناسـخ والمنسوخ منه والمحكم والمتشابه والوعد والوعيد وكان ثمانية عشـر ألف آية «۲». ثالثهـا: مـا رواه أحمـد بن محمّـد السيارى فى كتـاب القراءات عن على بن الحكم عن هشام بن سالم قال قال أبو عبداللَّه عليه السـلام: «القرآن الذى جاء به جبرئيل عليه السـلام إلى محمّد صـلى الله عليه و آله عشـرة ألف آية». قال المحدّث النورى

رحمه الله بعد نقل هذه الرّواية فى فصل الخطاب: «كذا فى نسختى وهى سقيمة والظاهر سقوط كلمة سبعة لاتّحاده متناً وسنداً لما فى الكافى بل لا يبعد كون ما فيه انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۰ مأخوذاً منه فإنّ محمّد بن يحيى يروى عن السيارى، أو ثمانية لمطابقته للموجود فى كتاب سليم» «۱». منها: ما رواه زرّ قال: قال ابى بن كعب يازرّ: كأيّن تقرأ سورة الأحزاب؟ قلت: ثلاث وسبعين آية وقال: «إن كانت، لتضاهى سورة البقرة أو هى أطول من سورة البقرة ...» «۲». فسقطت منها ۲۱۳ آية وهى تعادل ۳۴ مجموع هذه السورة. ومنها: سورة نقلها المحدّث النورى رحمه الله فى فصل الخطاب عن كتاب يسمّى بدبستان المذاهب وحكاها الميرزا الآشتيانى رحمه الله فى حاشيته على الرسائل (بحر الفوائد) أيضاً. ففى فصل الخطاب: «صاحب كتاب دبستان المذاهب بعد ذكر اصول عقائد الشيعة ما معناه: وبعضهم يقولون أنّ عثمان أحرق المصاحف وأتلف السور التى كانت فى فضل على وأهل بيته عليهم السلام منها هذه السورة (ثمّ ذكر ما سمّاه بعضهم بسورة الولاية التى تلوح منه آثار الجعل والتزوير كما يأتى الكلام فيه)، ثمّ ذكر بعد ذلك ما نصّه: قلت ظاهر كلامه أنّه أخذها من كتب الشيعة ولم أجد لها أثراً فيها غير أنّ الشيخ محمّد بن على بن شهر آشوب المازندرانى ذكر فى كتاب المثالب على ما حكى عنه أنّهم أسقطوا من القرآن تمام سورة الولاية ولعلّها هذه السورة واللَّه العالم» «۳». أقول: لم تنقل هذه السورة (كما صرّح به المحدّث نفسه) فى كتاب آخر غير كتاب دبستان المذاهب، وصاحب هذا الكتاب مجهول مجهول، وقيل: لعلّه مجوسىّ لأنّ أكثر مطالب كتابه ناظرة إلى مقالات المجوس، وكأنّه أراد بذلك الازراء على المسلمين وإيراد النقص على الكتاب العزيز الذى هو أساس الإسلام والدعوة المحمّديّة. ويؤيّد ذلك ما حكى مؤلّف كتاب «برهان روشن» «۴» عن بعض الأعاظم من العلماء أنّ مؤلّف هذا الكتاب (دبستان المذاهب) من الملاحدة، وكان مقصوده من تأليفه هذا- إيجاد الاختلاف بين المسلمين. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۱ كما أنّ من تأمّل فى محتوى هذه السورة وكان له أنس مع سياق آيات القرآن الكريم يرى تعبية ما يقرب من ثلاثين آية من آيات الكتاب الكريم ضمنها بدون تناسب ولا تلائم بينها وبين بقية آيات السورة ممّا يشير إلى أنّه أضافها إليها. ومنها: ما رواه سعد بن عبداللَّه القمّى رحمه الله قال: «وقرأ أحد سورة الحمد على أبى عبداللَّه فردّ عليه وقال: اقرأ: صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالّين» «۱». منها: ما رواه سعد بن عبداللَّه القمّى قال: وقوله تعالى فى سورة عمّ يتساءلون: «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِى كُنتُ تُرَاباً» إنّما هو: «ياليتنى كنت ترابيّاً» وذلك أنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله كنّى أمير المؤمنين عليه السلام بأبى تراب «۲». هذه هى الطائفة الاولى من الرّوايات التى استدلّ بها على التحريف، وهى روايات لا تعقل صحّتها ولا شكّ فى كونها مجعولة مدسوسة. أمّا رواية الاحتجاج وما نقلناه من كتاب دبستان المذاهب فقد مرّ الجواب عنهما، وأمّا رواية ما قبل الأخيرة فلأنّ سورة الحمد لا تزال تقرأ بين المسلمين من أى فرقة كانوا ليلًا ونهاراً وفى كلّ زمان ومكان، ولا أقلّ من قراءتها فى كلّ يوم عشر مرّات فى صلواتهم، فكيف يتصوّر تحريفها بما ذكر فى هذه الرّواية؟ وكذلك رواية ابى بن كعب بالنسبة إلى سورة الأحزاب، لأنّه لا يعقل حذف هذا المقدار الكثير من سورة واحدة مع شدّة اهتمام المسلمين بها وحفظهم لها. وأمّا رواية سعد بن عبداللَّه القمّى بالنسبة إلى قوله: «ياليتنى كنت ترابياً» فلأنّ بيان هذا المعنى بتلك العبارة ركيكك جدّاً لا يلائم فصاحة القرآن وبلاغته. تبقى الرّوايات الدالّة على حذف آلاف من الآيات فالجواب عنها: أوّلًا: ما مرّ من أنّه لا يعقل إسقاط عشرة آلاف بل أكثر من الآيات مع اهتمام كثير بحفظها وجمعها وتلاوتها ليلًا ونهاراً، ولا يتفوّه بذلك عاقل. وثانياً: ما يتمّ بيانه فى ترجمة راوى بعض هذه الرّوايات وموقف كتاب فصل الخطاب: أمّا الراوى فهو أحمد بن محمّد السيارى الذى نقل كثيراً من الرّوايات الواردة فى كتاب انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۲ فصل الخطاب (وهى ۱۸۸) رواية بناءً على إحصاء مؤلّف كتاب «برهان روشن») بحيث ينبغى أن يلقّب ببطل التحريف، وقد عبّر المحدّث النورى رحمه الله عن هذه الرّوايات بالروايات المعتبرة مع أنّ أحمد بن محمّد السيارى كما صرّح به علماء الرجال: ضعيف فاسد المذهب مجهول الرّواية كثير المراسيل «۱»، فمع كونه بهذه الدرجة من فساد العقيدة وكذب الأقوال كيف يكون أميناً على التنزيل ويقبل قوله بعنوان كلمات المعصومين.

قيمة كتاب فصل الخطاب!!

وأمّا كتاب «فصل الخطاب» فقال المحدّث النورى رحمه الله فى مقدّمته: «وبعد فيقول العبد المذنب المسىء حسين بن محمّد تقى النورى الطبرسى جعله اللَّه تعالى من الواقفين ببابه المتمسّكين بكتابه: هذا كتاب لطيف وسفر شريف عملته فى إثبات تحريف القرآن وفضائح أهل الجور والعدوان وسمّيته فصل الخطاب فى تحريف كتاب ربّ الأرباب» ثمّ ذكر مباحثه ضمن ثلاث مقدّمات وبابين، وذكر فى الباب الأوّل إثنى عشر دليلًا بزعمه على وقوع التحريف فى كتاب اللَّه العزيز، وفى الباب الثانى أجاب عن أدلّة القائلين بعدم تطرّق التغيير فيه بأجوبة واهيّة لا تسمن ولا تغنى. وقام تلميذه المحدّث الطهرانى رحمه الله فى مقام الدفاع عن الاستاذ فى موضعين: مقدّمة المستدرك والذريعة «۲»، وإليك عبارته فى مقدّمة المستدرك ملخّصاً: «إنّ شيخنا النورى كان يقول (حسبما شافهناه به وسمعناه من لسانه فى أواخر أيّامه) أخطأت فى تسمية الكتاب وكان الأجدر أن يسمّى بفصل الخطاب فى عدم تحريف الكتاب وذلك لأنّى أثبتّ فيه أنّ كتاب الإسلام الموجود بين الدفتين المنتشر فى أقطار العالم وحى إلهى بجميع سوره وآياته وجمله لم يطرأ عليه تغيير أو تبديل ولا- زيادة ولا نقصان من لدن جمعه حتّى اليوم وقد وصل إلينا المجموع الأولى بالتواتر القطعى، ولا شكّ لأحد من الإماميّة فيه، فبعد ذا من الإنصاف أن يقاس الموصوف بهذه الأوصاف بالعهدين أو الأناجيل المعلومة أحوالها لدى كلّ خبير. هذا انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۳ ما سمعناه من قول شيخنا نفسه وأمّا عمله فقد رأيناه وهو لا يقيم لما ورد فى مضامين الأخبار وزناً بل يراها أخبار آحاد لا تثبت بها القرآنيّة بل يضرب بخصوصيّاتها عرض الجدار سيرة السلف الصالح من أكابر الإماميّة كالسيّد المرتضى والشيخ الطوسى وأمين الإسلام الطبرسى قدس سرهم وغيرهم، ولم يكن العياذ باللَّه- يلصق شيئاً منها بكرامة القرآن وإن ألصق ذلك بكرامة شيخنا من لم يطّلع على مرامه وقد كان باعتراف جميع معاصريه رجاليّ عصره والوحيد فى فنّه ولم يكن جاهلًا بأحوال تلك الأحاديث- كما ادّعاه بعض المعاصرين- حتّى يعترض عليه بأنّ كثيراً من رواة هذه الأحاديث ممّن لا يعمل بروايته، فإنّ شيخنا لم يورد هذه الأخبار للعمل بمضامينها بل للقصد الذى أشرنا إليه». فاعتذر هو فى هذه العبارة بأمرين: أوّلًا: بأنّ استاذه أثبت عدم وقوع التحريف بالزيادة أو النقصان أو التغيير والتبديل من لدن جمع عثمان حتّى اليوم. وثانياً: بأنّ استاذه لم يرد هذه الأخبار للأخذ بها والعمل بمضامينها. ثالثاً: يستفاد اعتذاره من بعض كلماته فى الذريعة بأنّ استاذه أثبت أنّ ما وقع من التحريف فى الكتاب العزيز قبل جمع عثمان إنّما هو خصوص التحريف بالنقيصة لا الزيادة أو التغيير والتبديل، والنقيصة لا تسمّى تحريفاً ولا يوجب سقوط الكتاب عن الاعتبار بل الموجب له إنّما هو الزيادة أو التغيير والتبديل. أقول:- بالرغم من فائق الاحترام لكلّ من الاستاذ والتلميذ-: لا قيمة لشىء من هذه الاعتبارات الثلاث أصلًا: أمّا الاعتذار الثالث فلأنّ سقوط عدد كثير من الآيات عن الكتاب العزيز على فرض المحال مع ملاحظة ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً- من أتمّ مصاديق التحريف حقيقة ولو فرض عدم تسميته به فى العرف أو اللغة، ولا- فرق بينه وبين التحريف بالزيادة أو التغيير، وليس النزاع فى صدق لفظ التحريف وعدمه، فإنّ الحكم هنا لا يدور مدار الألفاظ. وأمّا الاعتذار الثانى فلأنّ من لاحظ كتاب فصل الخطاب يعلم أنّه لا يوافق ما يدّعى من أنّ استاذه كان بصدد نفى التحريف أصلًا. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۴ وأمّا الأوّل فالحقّ إنّه أسوأ حالًا من الثانى والثالث لأنّه لا خصوصيّة لمصحف عثمان بل محلّ البحث عن وقوع التحريف وعدمه إنّما هو القرآن النازل على النبى صلى الله عليه و آله والمفروض فى كلامه أنّ استاذه ادّعى التحريف فيه. وبالجملة: إنّ هذا من الموارد التى يكون الاعتذار فيها الخطأ، ولقد أجاد بعض الأعاظم فى أمثال هذا المقال حيث قال: الاعتراف بالخطأ فى كثير من الموارد أهون من الاعتذار، فإنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان.

الطائفة الثانية: وقع الخلط بين الرّوايات والحديث القدسى ...

قد تكون الرّوايات تامّة من ناحية السند إلّاأنّه وقع الخلط فيها بين الحديث القدسى أو الدعاء المأثور من جانب النبى صلى الله عليه و آله أو الأئمّة وبين آيات القرآن العظيم. والفرق بين الحديث القدسى والقرآن يظهر بما ذكره المحقّق القمّى رحمه الله فى القوانين

وإلیک نصّه: «المنزل من اللّه علی قسمین: قسم أنزل علی سبیل الاعجاز وهو القرآن، وقسم أنزل لا علی سبیل الاعجاز، وهو الحدیث القدسی (وهذه الأحادیث نُزّل بعضها علی موسی علیه السلام وبعضها علی عیسی علیه السلام وبعضها علی رسول اللّه فی لیلة المعراج وغیرها». ومن هذه الرّوایات ما رواه أبو حرب بن أبی الأسود عن أبیه قال: بعث أبو موسی الأشعری إلی قرّاء أهل البصرة فدخل علیه ثلاثمائة رجل، قد قرأوا القرآن، فقال أنتم خیار أهل البصرة وقرّاؤهم، فاتلوه ولا یطولنّ علیکم الأمد فتقسوا قلوبکم کما قست قلوب من کان قبلکم، وإنّا کنّا نشبّهها فی الطول والشدّة ببراءة فأنسیتها غیر أنّی قد حفظت منها: «لو کان لابن آدم وادیان من مال لأبتغی وادیاً ثالثاً ولا یملأ جوف ابن آدم إلّاالتراب» وکنّا نقرأ سورة کنّا نشبّهها بإحدی المسبّحات فأنسیتها، غیر أنّی حفظت منها: «یاأیّها الذین آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون فتکتب شهادة فی أعناقهم فتسألون عنها یوم القیامة» «۱». فإنّ هذه العبارات تنادی بأعلی صوتها بأنّها من الأحادیث القدسیّة لو ثبتت صحّة إسنادها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۵ ومنها: ما رواه عبداللّه بن رزین الغافقی قال: قال لی عبدالملک بن مروان: لقد علمت ما حملک علی حبّ أبی تراب إلّاأنّک أعرابی جافّ؟ فقلت: واللّه لقد جمعت القرآن من قبل أن یجتمع أبواک ولقد علّمنی منه علی بن أبی طالب علیه السلام سورتین علّمهما إیّاه رسول اللّه صلی الله علیه و آله ما عُلّمتهما أنت ولا أبوک: «اللهمّ إنّا نستعینک ونستغفرک ونثنی علیک ولا نکفّرک ونخلع ونترک من یفجرک، اللهمّ إیّاک نعبد ولک نصلّی ونسجد وإلیک نسعی ونحفد، نرجو رحمتک ونخشی عذابک الجدّ إنّ عذابک بالکفّار ملحق» «۱». وهذا أیضاً تنادی بأعلی صوتها بأنّها من الأدعیة المأثورة کما لا یخفی. ومنها: ما أخرجه البیهقی من طریق سفیان الثوری عن ابن جریح عن عطا عن عبید بن عمیر: أنّ عمر بن الخطّاب قنت بعد الرکوع فقال: بسم اللّه الرحمن الرحیم اللهمّ إنّا نستعینک ونستغفرک ونثنی علیک ولا نکفّرک ونخلع ونترک من یفجرک، بسم اللّه الرحمن الرحیم اللهمّ إیّاک نعبد ولک نصلّی ونسجد وإلیک نسعی ونحفد نرجو رحمتک ونخشی نقمتک إنّ عذابک بالکافرین ملحق، قال ابن جریح: حکمة البسملة إنّهما سورتان فی مصحف بعض الصحابة» «۲». وقد سمّیت هاتین السورتین بسورة الحفر وسورة الخلع لورود هاتین الکلمتین فیهما. فهذه العبارة واضحة الدلالة علی ما ذکرنا، کما یشهد علیه قول ابن جریح فی ذیلهما حیث إنّه یرشدنا إلی علّة الخلط والاشتباه فی هذا المورد، وهی وجود البسملة فی صدر الدعائین. مضافاً إلی أنّ قرآنیّتهما لا بدّ فیها من ذکر قائل لها لأنّهما صدرتا بلسان عبد من عباد اللّه، ودأب القرآن فی مثل هذه الموارد أن یذکر القائل إلّاسورة الحمد خاصّة، التی تواترت الأخبار بها.

الطائفة الثالثة: وقع الخلط بین روایات الفریقین

وردت روایات کثیرة من طرق الفریقین ووقع الخلط فیها بین القرآن نفسه وتفسیره وشأن نزوله: انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۶ منها: ما رواه مسلم فی صحیحه عن أبی یونس مولی عائشة أنّه قال: أمرتنی عائشة أن أکتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآیة فآذنّی «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَی» قال: فلمّا بلغتها آذنتها فأملت علیّ «حافظوا علی الصلوات والصّلاة الوسطی وصلاة العصر قوموا للّهقانتین» قالت: عائشة سمعتها من رسول اللّه صلی الله علیه و آله «۱». أقول: لا أقلّ من احتمال صدق هذا الخبر وصدور العبارة المذکورة من جانب النبی صلی الله علیه و آله إلّا أنّه علی فرض صحّة الصدور تکون هذه البعارة بمثابة تفسیر للصلاة الوسطی بصلاة العصر من جانبه صلی الله علیه و آله لا من باب أنّها جزء للآیة. ومنها: ما رواه البخاری فی کتاب البیوع من صحیحه عن عمرو عن أبن عبّاس قال: کانت عکاظ ومخبة وذو المجاز أسواق الجاهلیة فتأثّموا أن یتّجروا فی المواسم فنزلت: «لیس علیکم جناح أن تبتغوا فضلًا من ربّکم فی مواسم الحجّ» «۲». فقوله «فی مواسم الحجّ» ورد لتفسیر الآیة ظاهراً لا أنّه جزء للآیة. ومنها: ما رواه الثعلبی عن تفسیره کما نقله الطبرسی وغیره بإسناده عن أبی نصرة قال: سألت ابن عبّاس عن المتعة فقال: أما تقرأ سورة النساء؟ فقلت: بلی، قال: فما تقرأ «فما استمتعتم به منهنّ إلی أجل مسمّی» قلت: لا أقرأها هکذا. قال: ابن عبّاس: «اللّه هکذا أنزلها اللّه ثلاث مرّات» «۳». والظاهر أنّ هذا أیضاً من وهم ابن عبّاس ولذا لم یذکره غیره. ومنها: ما رواه السیوطی فی الإتقان عن ابن عبّاس «مثل نوره کمشکاة» (فی سورة النور)

قال هى خطأ من الكاتب، هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة إنّما هى: «مثل نور المؤمن كمشكاة» «۴». وليس هذا إلّااجتهاد منه فى معنى الآيـة كمـا هو واضـح. ومنهـا: مـا رواه البخـارى فى كتـاب التفسـير من صـحيحه عن ابن عبّـاس فى حـديث طويـل انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۷ أنّه كان يقرأ: «وكان أمامهم ملكك يأخذ كلّ سـفينة صالحة غصـباً» وكان يقرأ: «وأمّا الغلام فكان كافراً وكان أبـواه مؤمنين» «۱». والكلاـم فيه كمـا فى سـابقه. ومنهـا: مـا رواه على بن عيسـى الإـربلى فى كشف الغمّـة عن طريق العامّـة عن زرّ بن عبـداللَّه قال: كنّا نقرأ على عهد رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله: «ياأيّها الرسول بلّغ ما انزل إليك من ربّك أنّ عليّاً مولى المؤمنين فإن لم تفعـل فمـا بلّغت رسالته واللَّه يعصـمك من الناس» «۲». ومنهـا: مـا رواه البيهقى فى سـننه عن ابن عمر أنّه طلّق امرأته وهى حـائض فذكر ذلك عمر رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله، فتغيّظ فيه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ثمّ قال: «ليراجعها ثمّ يمسكها حتّى تطهر ثمّ تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلّقها فيطلّقها طاهرة قبل أن يمسّـها فتلك العدّة التى أمر اللَّه تعالى أن يطلّق بها النساء وقرأ صلى الله عليه و آله: ياأيّها النبى إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ فى قبل عدتهنّ» «۳». فعوّضت كلمة اللام فى قوله تعالى «لعدتهنّ» بكلمة «فى قبل» تفسيراً لها. ومنها: ما رواه الراغب الإصـفهانى فى المحاضـرات من أنّه قرأ بعضـهم: «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجهم امّهاتهم وهو أب لهم» «۴». فقوله: «وهو أب لهم» تفسـير لقوله تعـالى: «وأزواجه امهـاتهم» لأـنّ لاـزم كون الأزواج امّهات كون الزوج أباً. ومنها: ما رواه الشـيخ أبو الحسن الشـريف فى تفسيره عن عبدالرحمن السلمى قال: قال عمر بن الخطّاب: لا تغالوا فى مهور النساء، فقالت: امرأة ليس ذلـك لـك ياعمر، إنّ اللَّه يقول: وآتيتم إحـداهنّ قنطاراً من ذهب، فقال عمر: «إنّ امرأة خاصـمت عمراً فخصـمته» «۵». إلى غير ذلـك ممّـا يعلم أو يحتمل فيه وقوع الخلط بين متون الآيات والتفاسـير الواردة فيها عن النبى صـلى الله عليه و آله أو الأئمّـة الهادين أو غيرهم، فلا يصحّ الاسـتدلال بشـىء منها على وقوع انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۳۸ التحريف حتّى إذا فرضـنا صحّة إسنادها واللَّه العالم بحقائق الامور.

الطائفة الرابعة: فى روايات تدل على مطلق التحريف ...

هذه الطائفة من الرّوايات تدلّ على مطلق التحريف، ولكن حملها المحدّث النورى رحمه الله على التحريف اللفظى مع أنّ المعنوى منه أيضـاً معنى شـائع لهـ كما مرّ- مضافاً إلى وجود شواهـد فى نفس هـذه الرّوايات تشـهد على أنّ المراد من التحريف فيها هو التحريف المعنوى. فمنهـا: مـا رواه الصـدوق فى الخصـال بإسـناده عن جـابر عن النـبى صـلى الله عليه و آله: «يجىء يوم القيامـة ثلاثـة يشـكون: المصـحف والمسـجد والعترة، يقول المصـحف: «ياربّ حرّفونى ومزّقونى» ويقول المسـجد: «عطّلونى وضيّعونى» وتقول العترة: «ياربّ قتلونا وشرّدونا» «۱». فقوله: «مزّقونى» قرينـة على أنّ المراد من التحريف هو التحريف المعنوى لأـنّ تمزيق أوراق الكتـاب لم يكن أمراً شائعـاً فى مرّ التاريـخ بل لم يرد وقوعه من أحـد إلّاالقليل مثل الوليـد، فيكون التمزيق حينئـذٍ كنايـة عن التحريف فى المعنى. ومنها: ما رواه على بن إبراهيم القمّى بإسناده عن أبا ذرّ قال: لمّا نزلت هذه الآية: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: «ترد علىّ امّتى يوم القيامه على خمس رايات، فرايـة مع عجل هـذه الامّـة فأسألهم: ما فعلتم بالثقلين من بعـدى فيقولون: أمّا الأكبر فحرّفنا ونبذناه وراء ظهورنا، وأمّا الأصغر فعاديناه وأبغضناه ...» «۲». فقوله «ونبذناه وراء ظهورنا» أيضاً قرينة على أنّ المراد هو التحريف المعنوى لأنّ نبـذ القرآن وراء الظهور كنايـة عن عـدم العمل به. ومنها: ما رواه ابن شـهر آشوب فى المناقب- كما فى البحار- عن أبى عبداللَّه الحسـين عليه السـلام فى خطبته يوم عاشوراء وفيها: «فإنّما أنتم من طواغيت الامّة وشذّاذ الأحزاب ونبذة الكتاب ونفثة الشيطان وعصـبة الآثام ومحرّفوا الكتاب ... الخطبـة» «۳». انوار الأـصول، ج۲، ص: ۳۳۹ فإنّ المخاطب فى هـذا الكلام هم أهل الكوفـة الـذين جاؤوا لقتل الحسـين عليه السـلام يوم عاشوراء، ولا إشـكال فى أنّه لو فرض وقوع التحريف اللفظى فقـد كان من آبائهم، وأمّا تحريف هؤلاء الحاضـرين فى كربلاء فكان معنويّاً قطعاً. ومن العجب ما قاله المحـدّث النورى رحمه الله هنا من أنّه لابـدّ لنا من حمل التحريف فى هذه الأخبار على التحريف اللفظى لا المعنوى، واستدلّ له بقرائن كثيرة. منها: «إنّا لم نعثر على التحريف المعنوى الذى فعله الخلفاء

الذين نسب إليهم التحريف فى تلك الأخبار فى آية أو أكثر وتفسيرهم لها بغير ما أراد اللَّه تعالى منها، ولو وجد ذلك لكان فى غاية القلّة» إلى غير ذلك ممّا ذكره فى هذا المجال، مع إنّا نعلم أنّهم كانوا يحرّفون الكتاب ليلًا ونهاراً تحريفاً معنويّاً كتطبيقهم كلمة ولىّ الأمر أو المؤمنين الواردة فى آيات من الكتاب على أنفسهم، وقوله تعالى: «وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» على من خالفهم.

الطائفة الخامسة: فى روايات تدلّ على حذف آيات الفضائل:

منها: ما رواه فى الكافى عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «نزل القرآن ثلاثاً: ثلث فينا وفى عدوّنا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض الأحكام» «۱». ومنها: ما رواه فى الكافى أيضاً عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «إنّ القرآن نزل على أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما لم يكن إلّابعدكم وفصل ما بينكم» «۲». ومنها: ما رواه العيّاشى فى تفسيره عن أبى الجارود قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع فى عدوّنا، وربع فى فرائض وأحكام، وربع سنن وأمثال ولنا كرائم القرآن» «۳». ووجه الاستدلال هو عدم وجود مثل هذه الأثلاث أو الأرباع فى الكتاب الموجود بين أيدينا. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۰ والجواب عن هذه الطائفة واضح، لأنّ المراد من قوله عليه السلام «فينا» الانطباق عليهم على نحو انطباق الكلّى على مصداقه الأتمّ الأكمل، كما ورد فى بعض الرّوايات بالإضافة إلى كلّ آية ورد فيها «الذين آمنوا»: أنّ عليّاً عليه السلام على رأسها وأميرها، أى إنّه أتمّ المصاديق كما أنّ أعدائهم أتمّ مصاديق الآيات التى وردت فيها «الذين كفروا»، وحيث إن ثلث القرآن ورد فى بيان حالات المؤمنين والكافرين فباعتبار انطباقها على الأئمّة عليهم السلام وعلى عدوّهم انطباق العنوان الجامع على أتمّ مصاديقه يصحّ أن يقال مثلًا: «نزل القرآن أثلاثاً ثلث فينا وفى عدوّنا» لا أنّ أساميهم كانت مذكورة فى الكتاب العزيز.

الطائفة السادسة: فى اختلاف القراءات

وردت فى اختلاف القراءات ومن هذا القبيل كثير من الرّوايات التى أوردها المحدّث النورى رحمه الله فى الدليل الثانى عشر: منها: ما رواه السيارى عن البرقى عن النصر عن يحيى بن هارون قال: صلّيت خلف أبى عبداللَّه عليه السلام بالقادسيّة فقرأ: من يعمل مثقال ذرّة خيراً يره (بضم الياء) ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يُره (بضمّ الياء أيضاً). وسيأتى إن شاء اللَّه تعالى فى البحث عن اختلاف القراءات عدم كونه من التحريف مطلقاً فانتظر.

الطائفة السابعة: فى روايات ليست داخلة فى الطوائف الستة ...

اشارة

وهنا وردت روايات ليست داخلة فى إحدى الطوائف الستّة السابقة ولا يرد عليه أحد من الإشكالات الواردة عليها ولكنّها مردودة من جهتين: الاولى: أنّها مخالفة لكتاب اللَّه العزيز، وقد ورد فى أحاديث أهل البيت «إنّ ما خالف كتاب اللَّه فذروه». الثانية: اعراض الأصحاب عنها حتّى بالنسبة للمحدّث النورى رحمه الله نفسه كما يدلّ عليه ما انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۱ مرّ سابقاً من عبارة تلميذه المحدّث الطهرانى فى مقدّمة المستدرك: «وأمّا عمله فقد رأيناه وهو لا يقم لما ورد فى مضامين (هذه) الأخبار وزناً بل يراها أخبار آحاد لا تثبت بها القرآنيّة بل يضرب بخصوصيّاتها عرض الجدار سيرة السلف الصالح من أكابر الإماميّة كالسيّد المرتضى والشيخ الطوسى وأمين الإسلام الطبرسى رحمهم الله». بقى هنا امور:

الأمر الأوّل: الرّوايات الواردة فى كتاب فصل الخطاب

إنّ كثيراً من الرّوايات الواردة فى كتاب فصل الخطاب سيّما فى الدليل الثانى عشر مروية من طريق السيارى وهى تبلغ ۱۸۸ رواية بناءً على احصاء مؤلّف كتاب «برهان روشن»، وبالتالى نـذكر نماذج من هذه الرّوايات التى يتجلّى فيها وقوع الخطأ: فمنها: ما روى عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله تعالى: وإذا المودّة (بدل الموؤدة) سئلت (فى سورة الشمس) قال: «من قتل فى مودّتنا». ومنها: ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام: « «ياأيّتها النفس المطمئنة» (فى سورة الفجر) إلى محمّد وأهل بيته ارجعى إلى ربّك راضيّة مرضيّة فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى غير ممنوعة». ومنها: ما روى عن أبى عبداللّه قال: قرأ رجل بين يدى أبى عبداللّه عليه السلام: فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً (الإنشراح) فقال عليه السلام: إنّ مع العسر يسرين هكذا نزلت». ومنها: ما روى أبو بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قوله تعالى: تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم (سورة القدر) من عند ربّهم على محمّد وآل محمّد بكلّ أمر سلام». ومنها: ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام: «إنّا أعطيناك يامحمّد الكوثر فصلّ لربّك وانحر إنّ شانئك هو عمرو بن العاص هو الأبتر». ومنها: ما روى عن عابر بن خداعة قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: علّمنى قل هو اللّه أحد، قال: أكتبها لك قال: لا، احبّ أن أتعلّمها إلّامن فيك. قال اقرأ: «قل هو اللّه أحد اللّه الصمد ثلاثاً آخرها كذلك اللّه ربّنا». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۲ وهذه هى نماذج من الرّوايات التى فى سندها أحمد بن محمّد السيارى الذى مرّ الكلام عنه إجمالًا وقد وقع الخلط فيها بين التفسير والتنزيل، هذا على فرض صدورها، ولكن قد عرفت كون الرجل من أضعف الضعاف، ولكن بما أنّ المحدّث النورى رحمه الله سلك فى آخر المستدرك مسلك الدفاع عنه لابدّ لنا من سرد كلمات الرجاليين فيه تفصيلًا، وإليك رأى عدّة كثيرة من كبار علماء الرجال فيه: ۱- قال الشيخ الطوسى رحمه الله فى الفهرست: «أحمد بن محمّد بن سيّار، أبو عبداللّه الكاتب بصرى من كتّاب أبى طاهر فى زمن أبى محمّد عليه السلام ويعرف ب «السيارى» ضعيف الحديث فاسد المذهب، مجفوّ الرّواية، كثير المراسيل» «۱» . ۲- قال العلّامة فى الخلاصة: «هو فاسد المذهب، كثير المراسيل، ضعيف الحديث، مجفوّ الرّواية حكى محمّد بن محبوب عنه» «۲». ۳- قال النجاشى فى رجاله نظير ما سمعته من الطوسى فى الفهرست «۳». ۴- قال الكشّى فى رجاله عن إبراهيم بن محمّد بن حاجب قال: «قرأت فى رقعة مع الجواد عليه السلام يعلم من سأل عن السيارى أنّه ليس فى المكان الذى ادّعاه لنفسه وأن لا يدفعوا (إليه) شيئاً» «۴». ۵- قال العلّامة المامقانى الذى من دأبه تصحيح الرجل وإحياء ذكره مهما أمكن: «ضعف الرجل من المسلّمات» «۵». ۶- قال ابن شهر آشوب: «أنّه مجفوّ الرّواية» «۶». ۷- قال ابن داود فى رجاله نظير ما سمعته من الخلاصة «۷». انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۳ ۸- وضعّفه المجلسى رحمه الله فى الوجيزة «۱». والمستفاد من هذه الكلمات أنّ ضعف السيارى من المسلّمات، لكن المحدّث النورى رحمه الله دافع عن الرجل فى خاتمة المستدرك بوجهين: أحدهما: نقل رواياته فى الكافى. والثانى: أنّ منشأ هذه التضعيفات إنّما هو ابن الغضائرى الذى أمر فيه بأخذ توثيقاته وردّ تضعيفاته لأنّه كان شديد الأخذ فى الرجال يضعّف الرجل بأدنى شىء. ويردّ على الأوّل: بأنّا نعلم بورود روايات ضعيفة فى الكافى لم يعمل أحد من العلماء بها. وأمّا الوجه الثانى فيرد عليه: أنّه دعوى بلا دليل لأنّه لم يعتمد أحد من هؤلاء فى كلماته على ابن الغضائرى، نعم يشبه كلامه كلام النجاشى فى قوله: «إنّه قال بالتناسخ» أى توجد نسبة الرجل إلى القول بالتناسخ فى كلّ من رجال النجاشى ورجال ابن الغضائرى، ولكنّه لا دليل على اعتماد النجاشى عليه، وإن كان هو (ابن الغضائرى) من مشايخه، ولو سلّم اعتماده عليه لكنّه لا يحتمل ذلك بالنسبة إلى الشيخ الطوسى الذى لم يكن هو (ابن الغضائرى) من مشايخه قطعاً، وبالنسبة إلى الكشّى أيضاً الذى يروى الرّواية عن الجواد عليه السلام فى حقّه. ولقد أجاد المحقّق المامقانى رحمه الله بعد نقل كلمات علماء الرجال فى الرجل حيث قال ما نصّه: «وبالجملة فضعف الرجل من المسلّمات والعجب كلّ العجب من الشيخ الماهر المحدّث النورى رحمه الله حيث إنّه رام فى خاتمة المستدرك إثبات وثاقة الرجل والاعتماد على كتابه بإكثار الكلينى رحمه الله والثقة الجليل محمّد بن العبّاس بن ماهيا الرّواية عنه ... إلى أن قال: ووجه التعجّب من هذا النحرير أنّه رفع اليد عن تصريحات من سمعت بنقل هؤلاء رواياته الذى هو فعل مجمل وجعل الإصغاء إلى التنصيصات المذكورة ممّا لا ينبغى، وهو كما ترى، إذ كيف يقابل القول الصريح بعدم الاعتماد عليه بالفعل الظاهر سيّما مع تأيّد أقوالهم بما سمعته من مولانا الجواد عليه السلام الظاهر فى دعواه النيابة عنه من غير

أصل؟» «٢».

الأمر الثاني: في نسخ التلاوة

وهو أن تنسخ تلاوة آية من الآيات سواء نسخ حكمها أيضاً أو لم ينسخ فقد يكون الحكم باقياً من دون بقاء الآية الدالّة عليه، وفي مقابله نسخ الحكم، وهو أن ينسخ الحكم من دون أن تنسخ الآية الدالّة عليه، أمّا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو أمر ظاهر مفهوماً ومصداقاً، وأمّا نسخ التلاوة بعد نزولها قرآناً فهو أمر لا معنى محصّل له، ولكن مع ذلك ذهب جماعة من العامّة إليه في موارد كثيرة، والظاهر أنّهم أرادوا به توجيه بعض ما ورد في رواياتهم من التحريف في الكتاب العزيز: منها: ما مرّ من رواية الليث بن سعد قال: «أوّل من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد ... وإنّ عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحدة» «١». ومنها: ما مرّ أيضاً من عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه و آله مأتي آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلّاما هو الآن» «٢». ومنها: ما مرّ أيضاً من سورتي الخلع والحفد في ما حكوا عن مصحف ابن عبّاس وابي بن كعب: «اللهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفّرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهمّ إيّاك نعبد ولك نصلّي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكافرين ملحق» «٣». إلى غير ذلك ممّا روى من طرقهم، فقد أرادوا بهذا إنكار نسبة القول بالتحريف إلى أنفسهم بتوجيه أنّ هذه الرّوايات من قبيل نسخ التلاوة لا من موارد التحريف. ولابدّ في الجواب عنه من تعيين معنى نسخ التلاوة والمراد منه فنقول: إن كان المقصود منه أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله نهى عن تلاوة هذا القبيل من الآيات وأن نسخ التلاوة قد وقع من رسول اللّه فهذا أمر غير معقول، وإن كان المراد وقوعه ممّن تصدّى للزعامة من بعد النبي صلى الله عليه و آله فهو عين القول بالتحريف بالنقصان واقعاً وإن لم يسمّ بالتحريف لفظاً، وعليه فيمكن أن يدّعى أنّ القول بالتحريف هو مذهب كثير من علماء أهل السنّة لأنّهم يقولون بجواز نسخ التلاوة، بل انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٤٥ يمكن أن يدّعى أنّ أوّل من قال عندهم بالتحريف هو عائشة، والثاني عمر، والثالث ابن عبّاس، وقد عرفت أنّ المحقّقين منّا ومنهم رفضوا القول بالتحريف مطلقاً.

الأمر الثالث: في اختلاف القراءات

ويبحث فيه أنّ الاختلاف في القراءة هل يوجب سقوط حجّية القرآن في الآية المختلف في قرائتها، أو لا؟ فنقول: الاختلاف في القراءة على وجهين: تارةً لا يوجب تغييراً في المعنى كالاختلاف في قوله: «خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ» «١» بالنسبة إلى كلمة «ضعف» التي قرأت بالفتح في قراءة عاصم برواية الحفص، وبالضمّ في بعض القراءات الاخرى وقراءة عاصم برواية غير الحفص. واخرى يكون مغيّراً للمعنى كالاختلاف في قوله تعالى: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» «٢» بالنسبة إلى قوله «يطهرن» ففي قراءة الحفص وجماعة ورد بالتخفيف، وفي قراءة جماعة اخرى بالتشديد، وهو على الأوّل ظاهر في النقاء عن الدمّ، ونتيجته جواز الوقاع قبل الغسل وبعد انقطاع الدم، وعلى الثاني ظاهر في الاغتسال (وإن كان عندنا محلّ كلام) ونتيجته عدم جواز الوقاع قبل الغسل وبعد النقاء. وكيف كان، فإنّ هنا ثلاث مسائل: المسألة الاولى: في تواتر القراءات وعدمه، وفيه ثلاث احتمالات: الأوّل: تواتر القراءات. الثاني: عدم التواتر مع حجّية جميعها. الثالث: عدم التواتر مع حجّية واحد منها فقط وإن كانت القراءة في الباقي جائزة. فنقول: لا دليل على تواتر القراءات وكونها موجودة في زمن النبي صلى الله عليه و آله نزل بها جبرئيل عليه السلام، لأنّ تواترها يتوقّف على تحقّق التواتر في ثلاث مراحل: التواتر بيننا وبين القرّاء، والتواتر بين القرّاء أنفسهم، والتواتر بين القرّاء وبين النبي صلى الله عليه و آله بينما المعروف أنّ لكلّ واحد من القرّاء السبعة راويين فقط، فلا يتحقّق التواتر في المرحلة الاولى، مضافاً إلى أنّ هذين الراويين انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٤٦ ينقلان عن قارئهما مع واسطة إلّاراوي عاصم. وهكذا بالنسبة إلى المرحلة الثانية لأنّه في عصر عاصم مثلًا لا يعيش من القرّاء المعروفين أحد إلّاشخص عاصم، وكذلك بالنسبة إلى المرحلة الثالثة لأنّ هؤلاء القرّاء تولّدوا بعد مدّة طويلة بعد النبي صلى الله عليه و

آله ولا دليل على وجود التواتر بينه وبينهم. نعم نعلم إجمالًا بكون كثير من هـذه القراءات مشـهورة بين الناس، ولكن هـذا المقدار من الشـهرة غير كافٍ في إثبات المقصود. وعلى هذا فدعوى تواتر القراءات دعوى عجيبة بلا دليل، بل الدليل موجود على خلافه، وهو ما مرّ سابقـاً أنّ عثمـان جمـع المسـلمين على قراءة واحـدة، لأنّ الاختلاف في القراءة من شأنه أن يؤدّي إلى الاختلاف بين المسـلمين وتمزيق صـفوفهم ولذلك لم يعترض أحد من الصحابة عليه مع أنّه لو كانت القراءات متواترة لم يكن وجه لسكوتهم. هذا مضافاً إلى أنّ نزول القرآن على النبي صلى الله عليه و آله على سبعة أحرف في نفسه أمر غير ثابت بل غير معقول كما لا يخفى. ثمّ إنّه لا معنى للاحتمال الثالث وهو جواز القراءة مع عدم الحجّية في العمل لأنّه إذا استفدنا من الرّوايات المتظافرة (التي تقول: اقرأوا كما قرأ الناس) جواز القراءة شرعاً نستفيد منها الحجّية بالملازمة العرفيّة، أي الحجّية حينئذٍ مدلول التزامي لتلك الرّوايات، فلا وجه لإنكار الملازمة من ناحية المحقّق الخراساني رحمه الله وصاحب البيان واستدلالهم بأنّ الرّواية تقول: «اقرأوا» ولا تقول: «اعملوا». المسألة الثانية: في مقتضى كلّ واحد من هذه الاحتمالات: فنقول: إذا قلنا بتواتر القراءات فلازمه حجّية جميعها والقطع بصدور الجميع، وحينئذٍ لا تعارض بينها من ناحية السند بل التعارض ثابت في دلالاتها، فلو كان واحد منها أظهر من الباقي يؤخذ به وإلّا تتعارض ثمّ تتساقط الجميع عن الحجّية. وإن قلنا بالاحتمال الثاني فتكون المسألة من باب الخبرين المتعارضين اللذين كلاهما حجّة، وحينئذٍ بما أن أدلّة إعمال المرجّحات خاصّة بالسنّة الظنّية تكون النتيجة تساقط الخبرين عن الحجّية، وإن كان لأحدهما ترجيح على الآخر فتصل النوبة إلى الاصول العمليّة، وسيأتي ما تقتضيه هذه الاصول إن شاء اللّٰه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۷ وإن قلنا بالاحتمال الثالث فتكون المسألة من قبيل اشتباه الحجّة بلا حجّة، فتصير حينئذٍ حجّية كلّ منهما ظنّية، وقد ثبت في محلّه أنّ احتمال العدم في باب الحجّية يساوق عدم الحجّية. وإن شئت قلت: قد ثبت في محلّه أنّ الأصل في الظنون عدم الحجّية. المسألة الثالثة: في مقتضى القاعدة الأوّليّة بعد التساقط فنقول: مقتضى القواعد العامّة الفقهيّة بعد الشكّ في حكم خاصّ وإجمال الدليل هو الرجوع إلى العمومات والأدلّة الاجتهادية أوّلًا فإن ظفرنا بها فهو، وإلّا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة، ففي المثال المعنون في محلّ البحث مثلًا لو فرض إجمال قوله تعالى: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» لابدّ من الرجوع أوّلًا إلى العمومات الواردة في المسألة، وقيل أنّ العام فيها قوله: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» لأنّ عموم «أنّى شئتم» يشمل جميع الأزمنة (لأنّه بمعنى «متى شئتم» أو «أي زمان شئتم») وخرج عنه خصوص زمان وجود الدم فقط، فبمجرّد النقاء يأتي جواز الوقاع لذلك العموم ولا تصل النوبة إلى استصحاب الحرمة. هذا إذا قلنا أنّ كلمة «أنّى» بمعنى «متى» فحسب، وأنّ معناها واضح لا إجمال فيه، وأمّا إذا قلنا بإجماله كما أنّه كذلك لأنّه ذكر لها في اللغة ثلاث معانٍ ففي المجمع البحرين «أنّى» بمعنى «متى» و «أنّى» بمعنى «كيف» و «أنّى» بمعنى «أين» (كقوله تعالى: أنّى لك هذا) بل بعض اللغويين لم يذكروا المعنى الأوّل، وهو الراغب في المفردات (الذي هو من أئمّة اللغة وكتابه مختصّ بلغات القرآن ومحلّ البحث في المقام من جملتها) فيثبت حينئذٍ عدم تماميّة الدليل اللفظي الاجتهادي وتصل النوبة إلى الرجوع إلى الاصول العمليّة، والأصل العملي في المثال هو استصحاب وجوب الاعتزال لأنّ موضوعه هو خصوص النساء وليس سيلان الدم من مقوّماته حتّى يوجب تغيير الموضوع بعد الانقطاع بل هي من حالاته كاستصحاب النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره، ولو فرض كونه مقوّماً كما إذا قلنا بأنّ معنى قوله تعالى «اعتزلوا النساء» قولك «اعتزلوا الحائض» يجري الاستصحاب أيضاً لوحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك عند العرف في المقام لما عرفت من أنّ الحيض عند العرف ليس من مقدّمات الموضوع بل إنّه من حالاته بخلاف ما إذا صار المجتهد ناسياً لعلومه فلا يجوز تقليده بعد عروض النسيان تمسّكاً باستصحاب جواز التقليد لأنّ الاجتهاد عند العرف من مقوّمات الموضوع بالنسبة إلى هذا الحكم فيلزم تبدّل الموضوع بعد عروض النسيان. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۸ نعم، هذا كلّه فيما إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وسيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء اللّٰه أنّ المختار خلافاً للمشهور عدمه، وحينئذٍ تصل النوبة إلى أصالة الإباحة (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ولا إشكال في جريانها في الشبهات الحكمية، أو إلى البراءة العقليّة. ولكن هذا كلّه فيما إذا كانت الآية من أمثلة النزاع في ما نحن فيه، أي كان اختلاف القراءة فيها موجباً لاختلاف المعنى والحكم، مع أنّه أوّل الكلام، لأنّه

لقائل أن يقول: أنّ قوله تعالى: «يطهرن» على كلا الوجهين يكون بمعنى النقاء عن الدم لأنّ كون «يطهرن» على الوجه الثانى (أى كونها من باب التفعّل) مبنى على اعتبار كون الفعل اختياريّاً فى باب التفعّل والمطاوعة لأنّه بناءً على هذا الاعتبار لا يمكن أن يكون يطهّرن (بالتشديد) بمعنى النقاء لعدم كونه من الأفعال الاختياريّة بخلاف معنى الاغتسال. لكن لا دليل على هذا الاعتبار، بل كثيراً مّا يدخل فى باب التفعّل ما لا يكون اختياريّاً كما فى قوله تعالى: «وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» وقوله تعالى: «تَقَطَّعَتْ بِهِمْ الْأَسْبَابُ». مضافاً إلى وجود قرينتين فى الآية على كون «يطهرن» بمعنى النقاء: إحديهما: كلمة المحيض وأنّها موجبة لوجوب الاعتزال لأنّ الحيض بمعنى سيلان الدم، والتطهّر من الحيض يساوق عدم السيلان وانقطاع الدم. الثانية وحدة السياق فإنّها تقتضى كون الغاية فى الجملة الاولى (ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن) والشرط فى الجملة الثانية (فإذا تطهّرن فأتوهنّ) بمعنى واحد، وحيث إن «تطهّرن» فى الجملة الثانية بمعنى النقاء بلا إشكال فلتكن «يطهرن» فى ما نحن فيه أيضاً بهذا المعنى. ثمّ ليعلم أنّ لهذه المسألة فى الفقه روايات خاصّة عديدة، بعضها تدلّ على جواز الوقاع قبل الغسل وبعضها تدلّ على عدم الجواز ومقتضى الجمع بينهما هو الجواز مع الكراهة، والكراهة الشديدة إذا لم تغسل الموضع. بقى هنا شيء: وهو أنّه كيف يجمع بين القول باختلاف القراءات مع سرايته إلى المعنى أحياناً وبين وعده تعالى بحفظ القرآن فى آية الحفظ؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۴۹ والجواب عنه: أنّ الاختلاف ينافى آية الحفظ فيما إذا ثبت عدم القراءة المشهورة المتداولة بين المسلمين. وإن شئت قلت: يستفاد من الآية بالدلالة الالتزاميّة أنّ القراءة التى تنزل بها جبرئيل هى هذه القراءة ولا دليل على شهرة القراءات الاخرى ولو بالنسبة إلى فترة من الزمان. هذه مضافاً إلى أنّ كون الاختلاف فى القراءة التى بين أيدينا سبباً لتفاوت الأحكام أوّل الكلام كما عرفت فى المثال المعروف فى آية الحيض. إلى هنا تمّ الكلام فى مباحث حجّية ظواهر الألفاظ واللّه العالم بحقائق الامور. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۱

إثبات صغرى الظهور (حجّية قول اللغوى)

إلى هنا قد فرغنا عن البحث عن كبرى حجّية ظواهر الألفاظ، وتصل النوبة إلى بحث صغروى، وهو إثبات صغرى الظهور وأنّ هذا اللفظ ظاهر فى هذا المعنى أو لا؟ فبأىّ شيء يثبت الظهور؟ وما هو المرجع عند الشكّ فيه؟ فنقول: للمسألة خمس صور لا بدّ من التمييز بينها والبحث عن كل منها مستقلّا: الاولى: إذا كان الشكّ فى مادّة اللغة كمادّة الكنز أو الغنيمة. الثانية: إذا كان الشكّ فى هيئة المفرد، كما إذا شككنا فى معنى الطهور، فهل هى بمعنى الطاهر فى نفسه والمطهّر لغيره، أو بمعنى شديد الطهارة فى نفسه بمقتضى صيغة المبالغة. الثالثة: إذا كان الشكّ فى هيئة الجملة كالشكّ فى الجملة الشرطيّة وأنّها هل تدلّ على العلّية المنحصرة حتّى يكون لها المفهوم أو لا؟ الرابعة: إذا كان الشكّ فى وجود قرينة توجب الاختلاف فى الظهور. الخامسة: إذا كان الشكّ فى قرينيّة الموجود كقرينيّة الاستثناء بألّا للجمل السابقة فيما إذا تعقّبت الجمل المتعدّدة باستثناء واحد. ونبدأ فى الجواب بالأخيرتين ونقول: أمّا الصورة الرابعة: فلا إشكال ولا كلام فى أنّ الأصل فيها عدم وجود القرينة، إنّما الكلام فى أنّ أصالة عدم القرينة هل هى أصل تعبّدى وحجّة تعبّداً، أو أنّها ترجع إلى أصالة الظهور فتكون حجيتها من باب حجّية أصالة الظهور؟ فعلى الأوّل يكون الأصل عدم وجود قرينة فى البين فيؤخذ بالمعنى الظاهر العرفى، وأمّا على الثانى فلا بدّ من ملاحظة ظهور الكلام وأنّه هل يوجب احتمال وجود القرينة إجمال اللفظ أو الظهور باقٍ على حاله؟ فالملاك كلّه حينئذٍ هو انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۲ الظهور اللفظى وعدمه، ولكن لا فرق بين المبنيين بالنسبة إلى هذه الصورة فإنّ النتيجة واحدة. أمّا الصورة الخامسة: وهى ما إذا شكّ فى قرينيّة الموجود كالإستثناء المتعقّب للعمومات المتعدّدة فهى مبتيّة على ما مرّ من النزاع آنفاً، فبناءً على كون أصالة عدم القرينة حجّة تعبّداً فلا إشكال فى الأخذ بالعمومات السابقة على العام الأخير، وبناءً على أصالة الظهور يصبح الكلام مجملًا وتسقط العمومات السابقة عن الحجّية لاحتفافها بما يحتمل القرينية، وبما أن بناء العقلاء استقرّ على حجّية الظواهر فقط فلا بدّ لإثبات حجّية أصالة عدم القرينة تعبّداً من دليل يدلّ عليها

وإلّا لزم الرجوع إلى أصالة الظهور لا- محالة. أمّا الصورة الثالثة: وهى الشكّ فى هيئة الجملة فالمرجع فيها هو علم النحو والمعانى والبيان، ولكن بما أن عدداً كثيراً من هيئات الجمل لم يبحث عنها فى هذه العلوم بحثاً كافياً لابدّ من البحث عنها فى مبادىء علم الاصول، والمتداول اليوم التكلّم عنها فى مباحث الألفاظ. وأمّا الصورة الثانية: وهى الشكّ فى هيئة المفردات فالمرجع فيها هو علم الصرف كالبحث عن الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول، أو بين اسم الفاعل والصفة المشبهة، أو الفرق بين أبواب الثلاثى المزيد. نعم يبحث عن عدّة منها فى علم الاصول كالبحث عن المشتقّ. بقيت الصورة الاولى وهى الشكّ فى مادّة اللغة، فالمعروف والمشهور أنّ المرجع فيها هو قول اللغوى وأنّه حجّة فيها بل ادّعى فيه إجماع العلماء، لكن خالف فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله وقال بعدم حجّية قول اللغوى، وسيأتى أنّ شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله مال إلى الحجّية مع تأمّله فيها أخيراً، فعلينا أن نلاحظ الأدلّة وأنّه ما هو مقتضى الدليل؟ استدلّ للحجّية بوجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: إجماع العلماء (بل جميع العقلاء) على ذلك، فانّهم قديماً وحديثاً يرجعون فى استعلام اللغات إلى كتب أهل اللغة، ولذلك ينقلون فى الفقه أقوال اللغويين بالنسبة إلى موضوع من موضوعات الأحكام كالغنيمة والكنز حتّى من أنكر حجّية قولهم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، كما يرجعون إليهم فى فهم الحديث وتفسير الكتاب الكريم. لكن يرد عليه: أنّ الإجماع هذا لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام بما أنّه دليل تعبّدى انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۳ خاصّ قبال الأدلّة الاخرى التى استدلّوا بها فى المقام لإمكان نشوئه منها فلا- بدّ من الرجوع إليها. الوجه الثانى: بناء العقلاء وسيرتهم قديماً وحديثاً وفى كلّ عصر وزمان ومكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا أهمّ الوجوه فى المقام. لكن اُورد عليه إشكالات عديدة: الأول: أنّ اللغوى ليس من أهل الخبرة، أى أهل الرأى والاجتهاد بالنسبة إلى تشخيص المعانى الحقيقيّة عن المعانى المجازيّة، وإن شئت قلت: ليس شأن اللغوى إلّابيان موارد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقى من بين المعانى التى يستعمل اللفظ فيها. ويمكن الجواب عنه: بأنّ المهم فى تعيين مراد المتكلّم هو تشخيص ظهور اللفظ كما مرّ، ولا ريب فى أنّ اللغوى يبيّن المعنى الظاهر للفظ سواء كان حقيقة أو مجازاً مشهوراً. الثانى: ما اشير إليه فى بعض كلمات المحقّق النائينى رحمه الله من أنّه يمكن أن يكون رجوع العقلاء إلى كتب اللغويين من جهة حصول الوثوق والاطمئنان من قولهم فى بعض الأحيان لا- من جهة حصول الظن فقط وحجّية قولهم مطلقاً، ولا إشكال فى أنّ الاطمئنان منزّل منزلة العلم أو أنّه علم عرفى فيكون حجّة «۱». قلنا: الإنصاف أنّ رجوعهم إلى أهل الخبرة ليس متوقّفاً على حصول الاطمئنان كما فى الرجوع إلى قول المجتهد فإنّ المقلّد مع الإلتفات إلى اختلاف آراء الفقهاء فى كثير من الموارد التى لا يحصل الإطمئنان والوثوق فيها عادةً بقول المجتهد- مع ذلك لا يتوقّف عن الرجوع كما أنّه كذلك فى باب القضاء ورجوع القضاة إلى المتخصّصين والعارفين بالموضوعات التى هى محلّ الدعوى كالغبن والتدليس وغيرهما، مع أنّه لا يحصل لهم الاطمئنان بتشخيصهم فى كثير من الأحيان. الثالث: أنّ قول اللغوى من مصاديق خبر الواحد، وحجّيته فى الموضوعات منوطة بحصول شرائط الشهادة. أقول: إنّ اللغوى من أهل الخبرة، وحجّية أهل الخبرة لا تتوقّف على شرائط الشهادة كما فى مرجع التقليد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۴ وإن شئت قلت: الحسّ على نوعين: حسّ دقيق، وحسّ غير دقيق، ولا ريب فى أنّ الشهادة والإخبار عن حسّ دقيق تحتاج إلى التخصّص والخبرويّة نظير إخبار الطبيب وشهادته على أنّ هذا المريض كذا وكذا، وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ تشخيص الظهور وتعيين المتفاهم عرفاً بين المعانى والاستعمالات المتعدّدة أمر مشكل دقيق يحتاج إلى دقّة وخبرويّة، وحينئذٍ يرجع قول اللغوى إلى قول أهل الخبرة لا- إلى الشهادة عن حسّ. هذا- مضافاً إلى ما أثبتناه فى القواعد الفقهيّة «۱» من أنّه لا- يعتبر التعدّد فى الإخبار عن الموضوعات بل فى غير باب القضاء يكفى خبر الواحد الثقة. رابعها: ما ورد فى تهذيب الاصول من «أنّ مجرّد بناء العقلاء على الرجوع فى هذه القرون لا يكشف عن وجوده فى زمن المعصومين حتّى يستكشف من سكوته رضاهم، مثل العمل بخبر الواحد وأصالة الصحّة ... (إلى أن قال): والحاصل: أنّ موارد التمسّك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا احرز كون بناء العقلاء بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة فى زمن الأئمّة بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب» «۲». قلنا: لا حاجة فى حجّية خصوص قول اللغوى الذى هو من مصاديق كبرى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة إلى

وجود خصوص هـذا المصداق فى زمن المعصومين عليهم السلام بل مجرّد وجود الكبرى فى ذلك الزمان كافٍ، وإلّا يلزم من ذلك عدم جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بالنسبة إلى المصاديق المستحدثة. هذا أوّلًا. وثانياً: أنّه لا ريب فى رجوع غير أهل اللسان فى زمن المعصومين إلى أهل اللسان فى حاجاتهم اليوميّة التى كانت مربوطة بتعيين معانى اللغات والألفاظ المتداولة فى ذلك اللسان كرجوع أعجمى إلى أهل لسان العرب فى تشخيص رسائل الوصايا والأوقاف وأسناد المعاملات والمراسلات العادية التى كانت مكتوبة باللغة العربيّة، وعلى الأقلّ فى فهم ما يتعلّق بالقرآن والحديث فى توضيحهما وتفسيرهما وتبيين مفرداتهما فلا تتوقّف إثبات إتّصال سيرة العقلاء إلى زمن المعصومين عليهم السلام على تدوين كتب فى اللغة فى ذلك الزمان ورجوع الناس إليها كذلك. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۵ الوجه الثالث: من الأدلّة هو التمسّك بالانسداد الصغير، وهو انسداد باب العلم والعلمى فى بعض الموضوعات مقابل الانسداد الكبير الذى هو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمى بالنسب إلى معظم الأحكام، ولذا يعتمد على قول المرأة فى الطهر والحيض وشبههما ممّا لا يعلم إلّا من قبلها، كما أنّ قول من يكون وكيلًا لعدّة من الأشخاص حجّة فى تعيين نيّته وأنّه باع هذا المتاع مثلًا من جانب أى موكّل من موكّليه لأنّ النيّة أيضاً ممّا لا يعلم إلّامن قبله، كذلك فى ما نحن فيه حيث إن الحاجة بقول اللغوى فى المسائل الفقهيّة كثيرة جدّاً لأنّه (كما أفاد شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسائله) «يمكن الوصول الإجمالى إلى معانى اللغات بطريق العرف والتبادر والقواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعى واتّفاق أهل العربيّة بضميمة أصالة عدم القرينة إلّاأنّه لا مناصّ من الرجوع إلى أهل اللغة فى فهم تفاصيل المعانى وجزئياتها» كما فى لفظ الكنز مثلًا فنعلم إجمالًا أنّه اسم لأمر مستند مخفى، ولكن هل يعتبر فيه أن يكون مستتراً تحت الأرض، أو يعمّ مثلًا المخفىّ فى جوف الجدار أيضاً؟ وحينئذٍ يأتى الإشكال الذى بيّن فى الانسداد الكبير، وهو محذور جريان الاحتياط مطلقاً أو جريان البراءة مطلقاً، فالأوّل يوجب العسر والحرج واختلال النظام، والثانى يوجب تفويت المصالح الكثيرة الواقعيّة التى نعلم أنّ الشارع لا يرضى بتفويتها. أقول: وإشكاله واضح ما لم يرجع إلى الانسداد الكبير، لأنّ الاحتياط فى موارد الشكّ هنا ممكن أن لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والحرج. فالأولى أن يقال: إنّ المهمّ والأساس فى المقام هو الدليل الثانى، أى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، فأنّ فلسفة كثير من بناءات العقلاء فى كثير من الموارد ومنها بناؤهم فى الرجوع إلى الخبرة هو هذا الانسداد الصغير، ففى باب الأمارات مثلًا منشأ بنائهم على حجّية قول ذى اليد وأماريتها على الملك، أو حمل فعل الناس على الصحّة كحمل فعل الوكيل فى المعاملة على صحّة العقد هو الانسداد الصغير كما لا يخفى. فمنشأ بناء العقلاء فى المقام هو هذا النوع من الانسداد كما أنّ منشأ اتّفاق العلماء على الرجوع إلى أهل الخبرة أيضاً لعلّه يكون هذا المعنى، وعلى هذا الأساس يرجع الدليل الأوّل والثالث إلى الدليل الثانى. وكان ينبغى للشيخ الأنصارى رحمه الله أن يتمسّك بهذا الوجه الثانى لا الوجه الأوّل والثالث انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۶ حتّى ينفى أوّلًا حجّية قول اللغوى ويجيب عن استلزامه الانسداد الصغير، ثمّ يرجع أخيراً ويقبل الحجّية بنحو قوله «لعلّ» ثمّ يأمر بالتأمّل فى النهاية، وإليك نصّ كلامه: «هذا ولكن الإنصاف أنّ موارد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى فى الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوى كما فى مثل الفاظ الوطن والمفازاة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصى وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً، ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة كافٍ فى المطلب فتأمّل» «۱». هذا كلّه فى تعيين الظهور وتشخيصه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۵۷

۲- حجّية الإجماع المنقول وفيه بحث حول الإجماع المحصّل أيضا

اشارة

وممّا قيل بحجّيته وخروجه عن تحت أصالة حرمة العمل بالظّن الإجماع المنقول بخبر الواحد. قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «أنّه

حجّیة عند کثیر ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنّه من أفراده». وفی الحقیقة یستدلّ علی هذا بدلیل مرکّب من صغری وکبری، أمّا الصغری فهو: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد مصداق من مصادیق خبر الواحد، وأمّا الکبری فهو: کلّ خبر الواحد الثقة حجّیة، فیستنتج أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّیة. وبهذا یظهر أنّ الأنسب والأولی تأخیر هذا البحث عن بحث خبر الواحد لأنّه فرع من فروعه، ولکن نقتفی أثر القوم ونبحث فیه بناءً علی حجّیة خبر الواحد. فنقول: تحقیق القول فی المسألة یستدعی التکلّم فی امور:

الأمر الأوّل: فی الإجماع المحصّل.

اشارة

ووجه البحث عن الإجماع المحصّل أنّه یمکن أن یکون الإجماع المنقول مشمولًا لأدلّة حجّیة خبر الواحد علی بعض المبانی فی الإجماع المحصّل دون بعض، فلا بدّ من البحث أوّلًا عن وجوه حجّیة الإجماع المحصّل عندهم والمسالک التی سلکوها فی ذلک، فنقول: یوجد فی الإجماع المحصّل مبنیان معروفان: مبنی أهل السنّة، ومبنی الشیعة، فالمعروف والمشهور عند السنّة أنّ الإجماع فی نفسه حجّیة، أی للُامّیة بما هی امّة عصمة تعصمها عن الخطأ، ولذلک عبّر شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله عن إجماعهم بالإجماع الذی هو الأصل لهم وهم الأصل له، وأمّا انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٥٨ الشیعة فالإجماع عندهم حجّة بالعرض، أی بما هو کاشف عن قول المعصوم أو مشتمل علیه، فهو بحسب الحقیقة یرجع إلی السنّة ولیس دلیلًا علی حدة، فالأدلّة عندنا فی الواقع ثلاثة لا أربعة. وتنبغی الإشارة أیضاً إلی معنی الإجماع لغة واصطلاحاً فنقول: أمّا لغة فهو بمعنی الاتّفاق، وأمّا فی مصطلح الاصولیین فهو اتّفاق مخصوص. وقد اختلف العامّة فی تحدید الإجماع وتعریفه علی أقوال: فقال بعضهم أنّه اتّفاق امّة محمّد صلی الله علیه و آله علی أمر من الامور الدینیّة، وقال بعض آخر أنّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد من امّة محمّد صلی الله علیه و آله وثالث: أنّه اتّفاق المجتهدین من امّة محمّد صلی الله علیه و آله فی عصر علی أمر، ورابع: أنّه اتّفاق أهل المدینة، وخامس: أنّه اتّفاق أهل الحرمین، بل یظهر من بعضهم أنّه اتّفاق الشیخین أو الخلفاء الأربعة. وأمّا الشیعة فهو عندهم علی أربعة أنواع: الدخولی (التضمّنی) والحدسی والتشرّفی واللطفی، ولکلّ تعریف یخصّه سیأتی عند البحث عن کلّ واحد منها.

١- دلیل حجّیة الإجکاع عند العامة

وقد استدلّ العامّیة علی حجّیة الإجماع بالأدلّة الثلاثة: الکتاب والسنّة والعقل. أمّا الکتاب فاستدلّوا منه بآیات عدیدة: الأهمّ منها قوله تعالی: «وَمَنْ یُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدَی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّی وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیراً» «١» (الشقاق بمعنی العداوة). تقریب دلالتها: أنّ اللَّه تعالی جمع بین مشاقّة الرسول صلی الله علیه و آله واتّباع غیر سبیل المؤمنین فی الوعید، فیلزم أن یکون اتّباع غیر سبیل المؤمنین محرّماً مثل مشاقّة الرسول، وإذا حرم اتّباع غیر سبیل المؤمنین وجبّ اتّباع سبیلهم إذ لا ثالث لهما، ویلزم من اتّباع سبیلهم أن یکون الإجماع حجّة لأنّ سبیل الإنسان هو ما یختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد. ولکن الإنصاف أنّ هذه الآیة لا ربط لها بمسألة الإجماع فی الأحکام الفرعیّة، بل إنّها تنهی انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٥٩ عن معصیة الرسول وشقّ عصا المجتمع الإسلامی، وتتکلّم عن مخالفة الرسول والکفر بعد الإیمان وما یترتّب علیه من العذاب الاخروی، فالمقصود من اتّباع غیر سبیل المؤمنین فی قوله تعالی: «وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ» هو مخالفة الرسول واتّباع الکفر بعد الإیمان، فإنّ سبیل المؤمنین بما هم مجتمعون علی الإیمان هو الاجتماع علی طاعة الرسول الذی طاعته طاعة اللَّه تعالی. والشاهد علی ذلک امور: ١- ما ورد فی شأن نزولها من أنّ قوماً من الأنصار من بنی ابیرق اخوة ثلاثة کانوا منافقین: بشیر وبشر ومبشّر، فنقبوا علی عمّ قتادة بن النعمان، وأخرجوا طعاماً کان أعدّه لعیاله وسیفاً ودرعاً، فشکا قتادة ذلک إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وفضح بنو ابیرق، فکفر بشر وارتدّ، ولحق

بالمشركين بدل أن يستغفر اللّه ويتوب إليه من ذنبه فأنزل اللّه «ومن يشاقق ..» حيث إن اتّباع بشر غير سبيل المؤمنين إنّما هو ارتداده ولحوقه بالمشركين لاـ مخالفته لإجماع المسلمين فى حكم فرعى. ٢- إنّ سبيل المؤمنين فى قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» سبيلهم بما هم مجتمعون على الإيمان، فيكون المعنى، سبيل الإيمان، لأنّ تعليق حكم بوصف مشعر بعلّيته. فالمراد من الآية الخروج من الإيمان إلى الكفر لا المخالفة فى المسائل الفرعيّة. ٣- أنّ قوله تعالى: «ويتّبع ...» شرط فى الجملة، وجزاؤه قوله تعالى: «نولّه ما تولّى» ولاـ إشكال فى أنّ المقصود من الجزاء انّا نأخذه على ما جرى عليه من ولاية الطاغوت فوزانه وزان قوله تعالى فى ذيل آية الكرسى: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمْ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنْ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» وقوله تعالى: «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» «١» فليكن المقصود من الشرط (اتّباع غير سبيل المؤمنين) أيضاً قبول ولاية الطاغوت. ۴- لو لم يكن قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» عطفاً تفسيريّاً لمشاقّة الرسول، وكان المراد منه مخالفة الإجماع فى المسائل الفرعيّة، أى أمراً آخر وراء مشاقّة الرسول صلى الله عليه و آله فلتكن هى وحدها موجبة للدخول فى جهنّم كما أنّ مشاقّة الرسول وحدها موجبة له، ولازمه انوار الأصول، ج٢، ص: ٣۶٠ حينئذٍ العطف ب «أو» مع أنّه عطف بالواو، وهو ظاهر فى مطلق الجمع، ولازمه التفسير والتوضيح. ۵- قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» دليل آخر على المقصود، حيث إنّه يدلّ على أنّ الكلام فى الضلالة بعد الهداية، فيوجب ظهور قوله: «ويتّبع ...» فى كونه تفسيراً لاتّباع الضلالة بعد تبيّن الهداية. فظهر من مجموع هذه القرائن والشواهد أنّ الآية لا دخل لها بالإجماع فى الأحكام الفرعيّة، بل ناظرة إلى المسائل الاصوليّة (اصول الدين). وهيهنا آيات اخر استدلّوا بها على حجّية الإجماع أيضاً، منها قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» «١» بتقريب أنّ الوسط هو العدل والخير، والعدل أو الخير لا يصدر عنه إلّاالحقّ، والإجماع صادر عن هذه الامّة العدول الخيار فليكن حقّاً. والجواب عنها واضح، لأنّ المراد من الوسط هو الاعتدال والسلامة من طرفى الإفراط والتفريط، ولا إشكال فى أنّ هذه الامّة بالنسبة إلى أهل الكتاب والمشركين على هذا الوصف فإنّ بعضهم وهم المشركون والوثنيّون مالوا إلى تقوية جانب الجسم محضاً لا يريدون إلّا الحياة الدنيا، وبعضهم كالنصارى اهتمّوا بتقوية جانب الروح لا يدعون إلّاالرهبانيّة، لكن اللّه سبحانه جعل هذه الامّة وسطاً وجعل لهم ديناً يهدى إلى وسط الطرفين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، كما يهدى إلى أنّه لاـ تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض. ومعنى «شهداء على الناس» أنّ هذه الامّة لكونها وسطاً يمكن لها أن تكون شهيدة على سائر الامم الواقعة فى طرفى الإفراط والتفريط، واسوة ومثالًا لهم يقاس ويوزن بها كلّ من الطرفين، كما أنّ النبى صلى الله عليه و آله هو الاسوة والمثال الأكمل لهذا الامّة وميزان يوزن به حال الآحاد من الامّة. فإذا كان هذا هو معنى الآية فلا ربط لها بمسألة الإجماع فى الأحكام الفرعيّة كما هو ظاهر، مضافاً إلى أنّ الامّة عام إفرادى يشمل آحاد الامّة فيكون كلّ واحد من الامّة شاهداً انوار الأصول، ج٢، ص: ٣۶١ وشهيداً، ولازم هذا الاستدلال حينئذٍ أن يكون كلّ فرد من أفراد الامّة معصوماً عن الخطأ، وهو كما ترى. ولو سلّم كونها عاماً مجموعياً، أى كان النظر إلى الامّة من حيث إنّها امّة فغاية ما تقتضيه الآية هى إثبات العدالة لها لا العصمة، والذى ينفع فى المقام إنّما هو إثبات العصمة لاـ العدالة لتتمّ كاشفيتها عن الواقع. ومنها قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ» «١». بتقريب أنّ اللّه تعالى وصف الامّة فى هذه الآية بأنّها خير الامّة وأنّها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فلا يجوز أن يقع منها الخطأ، لأنّ ذلك يخرجها عن كونها خياراً ويخرجها عن كونها آمرة بالمعروف وناهيّة عن المنكر. وفيه: أنّه لا ملازمة بين عدم جواز وقوع الخطأ وبين كونهم خياراً، لأنّ الخيار قد يقع منهم الخطأ وإن كانوا معذورين، كما هو الشأن فى غير المعصومين من العدول فإنّه يقال: إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مثلًا من الخيار أو أنّ أبا ذر رضى الله عنه كان من خيار الامّة مع عدم كونهما معصومين. ومنها قوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» «٢» بتقريب أنّ الإجماع حبل اللّه فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرّق عنه. وفيه أوّلًا: أنّ الآية تأمر بإيجاد الاتّحاد بين المسلمين، والاتّحاد شىء وقبول كلّ رأى وعقيدة تعبّداً شىء آخر، ولا ملازمة بينهما. ثانياً: دلالة الآية على المدّعى موقوفة على أن يكون الإجماع مصداقاً لمفهوم حبل اللّه، مع أنّ من الواضح أنّ الحكم لا يثبت موضوعه، بل تدلّ على لزوم

الاعتصام بحبل ثبت كونه حبل اللّه تعالى بـدليل آخر. هذا كلّه من ناحية اسـتدلالهم بالكتاب وقد عرفت أنّها تكلّفات بعيدة وتشـبّثات واهيـة. وأمّا السـنّة: فاسـتدلّوا منها بحديث نبوى نقل بطرق مختلفة على مضامين متفاوتة، فنقل انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۲ من طريق عمر وابن مسـعود وأبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك وابن عمر وأبى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم «۱». ففى سنن ابن ماجة «۲»: حدّثنى أبو خلف الأعمى قال: سـمعت أنس بن مالك يقول: سـمعت رسول اللّه صـلى الله عليه و آله يقول: «إنّ امّتى لا تجتمع على ضلالـة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم» وفى نقل آخر: «لم يكن اللّه ليجمع امّتى على الضـلالة» وفى ثالث: «سألت اللّه أن لا يجمع امّتى على الضـلالة فأعطانيها» وفى رابع: «لا تزال طائفـة من امّتى على الحقّ ظاهرين لا يضـرّهم من خالفهم» (وفى تعبير آخر: لا يضـرّهم خلاف من خالفهم). وقـد نوقش فيه: تارةً من ناحيـة السـند، واخرى من ناحيـة الدلالـة، أمّا السـند فقـد ناقش فيه أهل السـنّة أنفسـهم، منهم بعض شـرّاح سـنن ابن ماجة فإنّه قال فى ذيل هذا الحديث: «وفى إسـناده ابو خلف الاعمى واسـمه حازم ابن عطاء وهو ضعيف، وقـد جاء الحـديث بطرق فى كلّها نظر». أمّا الدلالـة فلو كان فى التعبير الوارد فى الحـديث كلمة «خطأ» كما هو المعروف فى الألسـنة أى كـان الحـديث هكـذا: لاـ تجتمـع امّـتى على خطـأ، فلاـ إشـكال فى دلاـلته لكن لم يرد الحـديث بهـذا التعبير فى الجوامع الموجودة، بل التعبيرات منحصرة فيما نقلناه «۳»، وحينئذٍ لقائل أن يقول: إنّ التعبير بالضلالة الموجود فيها ظاهرة فى الضلالة فى اصول الدين لأنّ هذا هو المتبادر من الضـلالة، فلا يثبت بها حجّية الإجماع فى الأحكام الفرعيّة، هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا الإطلاق وصحّة السند إلّاأنّ متعلّق الضـلالة فيها هو لفظ الامّـة، فيكون المفاد حينئذٍ أنّ جميع المسـلمين لا يجتمعون على باطل (لأنّ الظاهر من الامّة هو تمام الامّـة) وهـذا لا يفيـد إلّامن يقول بأنّ إجماع الامّة حجّة، أمّا سائر الأقوال كإجماع العلماء أو إجماع انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۳ أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل المدينة وغيرها من الأقوال، فإنّ هذا الحديث لا يصلح لإثباتها، فالذى يثبت به إنّما هو حجّية إجماع الامّة وهـذا ممّا لا بأس بالالتزام به عند الإماميّة أيضاً لاعتقادهم بوجود المعصوم عليه السـلام فى الامّة فى كلّ زمان، فلعلّ جعل الحجّية من ناحيـة النبى صـلى الله عليه و آله لاشـتمالها على المعصوم عليه السـلام لا من حيث هى هى، ولا يخفى أنّ هذا الجواب يجرى حتّى لو كان فى متن الحـديث كلمـة «الخطأ» لا الضـلالة. وعلى كلّ، هـذه الرّوايـة لا تصـدق فيما إذا خالفت طائفة من الامّة فتنحصـر طبعاً فى خصوص الضـروريات، وإذن يكون مفادهـا مقبولًـا معقولًـا بل يمكن تأييـدها بـدليل العقل لأنّ الخطأ فى ما ثبتت ضـرورته من الـدين محال عادة. وأما قوله صـلى الله عليه و آله فى ذيل النقل الأوّل: «فعليكم بالسواد الأعظم» فقـد ورد مثل هـذا التعبير فى نهج البلاغة فى كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السـلام حيث قال: «والزموا السواد الأعظم فإنّ يـد اللّه مع الجماعـة وإيّاكم والفُرقـة فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب» «۱». والإنصاف أنّه لا ربط له بمسألـة الإجماع فى الفروع بل هذا الذيل بقرينة صدره وهو: «لا تجتمع على ضـلالة» منصـرف إلى الاصول كما مرّ. كما أنّ ذيل ما نقلناه من كلام أمير المؤمنين عليه السـلام وهو: «إيّاكم والفُرقة فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان» شاهد على أنّ المقصود من صدره أيضاً المسائل الاعتقاديّة ولا ربط له بالفروع لأنّه لا إشكال ولا خلاف فى أنّه لو خالف بعض الفقهاء بعضاً فى بعض الفروع الدينيّـة لم يكن فيه محـذور وليست هذه الفرقة مذمومة ناشـئة من الشـيطان، وكم له من نظير فى المباحث الفقهيّة. هذا كلّه بالنسبة إلى دليل السنّة.

۲- دليل حجّية الإجماع عند الأصحاب

اشارة

أمّا الخاصّة فلهم فى حجّية الإجماع المحصّل مسالك أربعة:

المسلک الأوّل: الإجماع الدخولی

وهو دخول الإمـام عليه السـلام فى المجمعين والمتّفقين بشـخصه، وإن كـان لاـ يعرفه المحصّـِل للإجمـاع، فيخبر بـالحكم عنه بصورة

الإجماع، فملاک حجّيته دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، ولـذلک قال المحقّق رحمه الله في المعتبر: «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجّة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّة» «۱». ولا إشكال في هذا النوع من الإجماع من ناحية الكبرى، إنّما الكلام في الصغرى لأنّ الإجماعات المنقولة الموجودة في الكتب الفقهيّة ليست من هذا القبيل قطعاً، فإنّ الناقل لم يسمع الحكم من جماعة بحيث يعلم بأنّ الإمام عليه السلام أحدهم قطعاً، نعم هذا المعنى كان ممكناً في عصر حضور الإمام عليه السلام ولكن نقلة الإجماع وأرباب الكتب الفقهيّة متأخّرون عن ذلک العصر يقيناً.

المسلک الثاني: الإجماع اللطفي

وصاحب هذا المسلک هو شيخ الطائفة رحمه الله فإنّه قال فيما حكى عنه: اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم اللّٰه الواقعي خلاف اللطف، فيجب لطفاً القاء الخلاف بينهم بإظهار الحقّ ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتّفاق من الكلّ نستكشف بقاعدة اللطف إنّه حقّ وهو حكم اللّٰه الواقعي. أقول: تنبغي الإشارة إجمالًا إلى قاعدة اللطف التي تفيدنا هنا وفي أبواب العقائد أيضاً فنقول: قال العلّامة رحمه الله في شرح التجريد: «اللطف هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظّ في التمكين (أي القدرة) ولم يبلغ حدّ الإلجاء (أي الإجبار)» «۲»، وحاصله أنّ اللطف عبارة عمّا يقرّب العبد نحو الطاعة ويبعّده عن المعصية ما دام لم يسلم العبد لقدرته فقط ولم يجبره أيضاً على الطاعة أو ترک المعصية بل كان هناک مضافاً إلى قدرة العبد على الفعل أو الترک معاونة على الطاعة وترک المعصية، مع عدم وصولها إلى حدّ الإلجاء والإجبار. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۵ وقال بعض المحقّقين ممّن قارب عصرنا: أنّ مراد المتكلّمين من قاعدة اللطف هو ما يسمّى عند علماء الحقوق في يومنا هذا بضمانة الإجراء، فإنّهم بعد وضع القوانين يضعون لإجرائها ضامناً من الحبس والجريمة وغيرها ممّا يوجب الحركة نحو امتثال الواجبات والإجتناب عن المحرّمات، فهي بحسب الحقيقة لطف بالنسبة إلى من يكون مكلّفاً بهذه القونين، فكذلک في ما نحن فيه. ولكن الإنصاف أنّ المراد من اللطف في كلماتهم معنى أوسع من ذلک، لأنّه يشمل أيضاً ما يوجب إيجاد ظروف ثقافيّة وفكريّة لتكميل النفوس القابلة والإرشاد إلى مناهج الصلاح من بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنذار والتبشير، ولذلک يعدّ من أهمّ أدلّة لزوم بعث الرسل قاعدة اللطف، ولا إشكال في أن الغرض من إنزال الكتب السماويّة وإرسال الرسل الإلهية ليس منحصراً في الإنذار والوعد والوعيد بل يعمّ إيجاد تلک الظروف التربويّة أيضاً. وكيف كان، لا بدّ من البحث أوّلًا: في كبرى القاعدة وثانياً: في تطبيقها على المقام. أمّا الكبرى فاستدلّ لها بلزوم نقض الغرض، لأنّ المولى أو المقنّن المشرّع عليه أن يوجد شرائط ومقدّمات إجراء أحكامه وقوانينه، ولو كان الغرض من الجعل إنفاذها في الخارج فهو، وإلّا لنقض غرضه، وهذا كمن يدعو رجلًا إلى داره ويريد إكرامه ومع ذلک لا يهيىء مقدّماته من إرسال رسالة إليه مثلًا وغيرها من سائر المقدّمات التي يعلم أنّه لولاها لما استجاب دعوته فيعدّ عند العقلاء ناقضاً للغرض، كذلک في المقام فإنّ اللّٰه سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليوصله إلى الكمال بطاعته وترک معصيته، وهذا يحتاج إلى بعث الرسل وإنزال الكتب والإرشادات المستمرّة وجعل تكاليف كالصلاة والصّوم والحجّ، وإلّا فقد نقض غرضه. قلنا: أنّ هذا مقبول تامّ ولكنه بالنسبة إلى الشرائط والمقدّمات التي يوجب عدمها نقض الغرض لا غير. وبعبارة اخرى: المقدّمات على ثلاثة أقسام: قسم منها يعدّ من شرائط القدرة، ولا إشكال في لزوم حصول هذا القسم. وقسم آخر منها يوجب حصولها الإجبار في العمل أو الترک، ولا إشكال في منافاته للتكليف لأنّ المفروض كون العبد مختاراً. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۶ وقسم ثالث ليس لا من هذا ولا من ذاک، وهو بنفسه على قسمين: قسم يرجع إلى العبد، وقسم يرجع إلى المولى، فالأوّل كالتعلّم إمّا اجتهاداً أو تقليداً، ولا ريب في أنّ تحصيل هذا يكون على عهدة العبد، فلو لم يحصّله يعدّ عند العقلاء مقصّراً، وأمّا الثاني فهو أيضاً يكون على قسمين: قسم منه يجب إيجاده من جانب المولى بحيث لو لم يفعله يعدّ مقصّراً وناقضاً لغرضه، وقسم آخر ليس إلى هذا الحدّ فلا يصدق عليه نقض الغرض. وإن شئت فمثّل لهذين القسمين بالقوانين المجعولة للسياقة وحركة المرور حيث إنّه لا إشكال في أنّها

يمكن أن تكون على نوعين: منها ما يكون نظير بسط الشوارع ورسم الخطوط وأخذ الغرامة ونصب العلامات فإنّها من المقدّمات التى لو لم يحقّقها المسؤولون وحصل من هذه الناحية الهرج والمرج كانوا مقصّرين فى أداء وظائفهم، ومنها ما ليس على هذا المستوى كنصب مراقب على كلّ سيارة فلا ريب فى عدم لزومه عليهم. كذلك فى ما نحن فيه، فإنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب وتعيين الثواب والعقاب والحدود والتعزيرات وإيجاد ظروف التعليم والتعلّم يكون من القسم الأوّل، وهى مقتضى قاعدة اللطف، فإنّ اللطف يقتضى إيجاد المقدار اللازم من المقدّمات، وأمّا الأكثر من ذلك فلا يستفاد لزومه من هذه القاعدة. فتحصّل من جميع ذلك أنّ اللطف الواجب هو ما يعدّ تركه من المولى الحكيم نقضاً للغرض. هذا كلّه بالنسبة إلى الكبرى. أمّا الصغرى وتطبيق القاعدة على المقام فلم يقبلها أكثر الفقهاء لعدم وضوح المصلحة التى اقتضت اختفاء الإمام عليه السلام، فلعلّها هى إمتحان الناس بالغيبة كما امتحن قوم بنى إسرائيل بغيبة موسى عليه السلام وذهابه إلى جبل طور فى فترة من الزمان، أو أنّها حفظ نفس الإمام عليه السلام كما ورد فى بعض الرّوايات، واقتضت الحكمة الإلهيّة حصر عددهم فى اثنى عشر، أو عدم قابلية الناس وعصيانهم، فلو صلحوا وأطاعوا أوامرهم لظهر الإمام عليه السلام. وعلى كلّ حال نفس المصلحة التى تقتضى خفاءه وغيبته قد تكون موجودة فى اختفاء بعض الأحكام فتقتضى عدم إظهارها على كلّ حال. وبعبارة اخرى: نفس السبب الذى أوجب غيبة الإمام عليه السلام يشمل بعض الأحكام الفرعيّة التى أجمع العلماء على الخطأ فيها فى عصر واحد. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۷ ولقد أجاد المحقّق الطوسى رحمه الله حيث قال: «وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا» «۱» يعنى أنّ لوجود الإمام عليه السلام ألطافاً عديدة: أحدها: أصل وجوده الشريف وقوام نظام الكون به، وهذا باقٍ فى عصر الغيبة أيضاً فإنّه خزينة أسرار الشرع فى كلّ عصر وزمان، والعلّة الغائيّة لخلقة العالم لأنّه من أتمّ مصاديق الإنسان الكامل الذى خلق الكون لأجله، ونور اللَّه الذى يهتدى به المهتدون بولايته على القلوب. ثانيها: ظهوره وتصرّفه فإنّ حكومته وقيادته لطف آخر، ولكن عدم هذا اللطف وانقطاعه منّا، «فقوله: عدمه منّا» أى عدم تصرّفه لا عدم وجوده، ولا يلازم قطع هذا القسم من اللطف قطع القسم الأوّل منه. وإن شئت قلت: من شؤون تصرّف الإمام وظهوره أن يمنع العباد عن الخطأ وإذا لم يكن عدم أصل الظهور والتصرّف مخالفاً للّطف على المفروض فليكن عدم ما هو من شؤونه أيضاً كذلك. هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا أنّ مقتضى القاعدة، القاء الخلاف إلّاأنّه لا تحلّ المشكلة ما لم يمنع الأكثر عن الوقوع فى الخطأ (على الأقل) لأنّ مجرّد إلقاء الخلاف لبعض شاذّ لا يهدى إلى سبيل، وهذا يستلزم حجّية الشهرة أيضاً مع أنّ المستدلّ لا يلتزم به على الظاهر.

المسلك الثالث: الإجماع التشرّفى

وهو تشرّف الأوحدى من العلماء بمحضر الإمام عليه السلام فى زمان الغيبة واستفساره عن بعض المسائل المشكلة، ثمّ إعلانه رأى الإمام عليه السلام بشكل الإجماع لأنّه يعلم أنّ مدّعى الرؤية لا يقبل قوله بل لابدّ من تكذيبه كما فى الحديث، فيعلن حكم الإمام بصورة الإجماع ويقول مثلًا: هذا ثابت بالإجماع. إن قلت: كيف يمكن الجمع بين ما حكى متظافراً أو متواتراً من تحقّق رؤيته عليه السلام لبعض عدول الثقات، وبين ما ورد فى بعض الرّوايات من الأمر بتكذيب مدّعى الرؤية. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۸ قلنا: لا يبعد أن تكون الرّوايات الآمرة بالتكذيب ناظرة إلى من يدّعى نيابة أو رسالة أو حكماً، وأمّا مجرّد دعوى الرؤية بدون ذلك فلا دليل على تكذيبه. ولكن غاية ما يقتضيه هذا البيان هو إمكان الإجماع التشرّفى ثبوتاً، وأمّا فى مقام الإثبات فلم نجد مصداقاً له فى ما بأيدينا من الإجماعات المنقولة.

المسلك الرابع: الإجماع الحدسى

وهو كما قال فى الفصول: «أن يستكشف عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر باتّفاق علمائنا الأعلام الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمّة عليهم السلام فى الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأى ومستحسنات الأوهام فإنّ اتّفاقهم على قول

وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم ممّا يؤدّى بمقتضى العقل والعادة عند أَولى الحدس الصائب والنظر الثاقب إلى العلم بأنّ ذلك قول أئمّتهم ومذهب رؤسائهم وأنّهم إنّما أخذوه منهم إمّا بتنصيص أو بتقرير» «۱». وقال شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله فى الدرر: «ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف قول المعصوم عليه السلام بل قد يستكشف بها عن رأى سائر الرؤساء المتبوعين، مثلًا إذا رأيت تمام خدمة السلطان (الذين لا يُصدرون إلّاعن رأيه) اتّفقوا على إكرام شخص خاصّ يستكشف منه إنّ هذا إنّما هو من توصيته» «۲». أقول: يمكن تقريب هذا المسلك بثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول وهو أن نقول بوجود الملازمة العادية بين اتّفاق المرؤوسين على أمر ورضا الرئيس إن كان نشأ الاتّفاق عن تواطئهم على ذلك «۳» فكما يكشف قول الشافعى من العلماء الشافعيين وقول أبى حنيفة من تلامذته وكذا غيرهم، كذلك يكشف من إجماع علماء الشيعة قول الإمام المعصوم عليه السلام. ويرد عليه: إنّ هذا ثابت فى زمان الحضور ولا يفيدنا اليوم لأنّ كشف قول الرئيس أو انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۶۹ الإمام أو الاستاذ من أقوال المرؤوسين أو المأمونين أو التلامذة مبنى على وجود صلة بين الطرفين، وهى حاصلة فى خصوص عصر الحضور. لكن الحقّ هو وجود هذه الملازمة فى زمن الغيبة أيضاً، لأنّ الصلة مع الواسطة حاصلة، ويكفى فى ذلك الفترة التى كان ديدنهم فى الفتوى على التعبّد بمتون الرّوايات وعلى أساس الكتب المتلقّاة من كلمات المعصومين من دون تفريع واستنباط. الوجه الثانى: ما حكى عن السيّد محمّد المجاهد صاحب مفاتيح الاصول وهو: أنّ تراكم الظنون من الفتاوى تنتهى بالأخرة إلى القطع، فمن فتوى كلّ واحد منهم يحصل ظنّ ما بحكم اللّه الواقعى، فإذا كثرت فمن تراكم تلك الظنون يحصل القطع بالحكم الواقعى الصادر عن الإمام عليه السلام كما هو الوجه فى حصول القطع من الخبر المتواتر. أقول: إنّ هذا ممكن فى نفسه ولكن لا- يندرج تحت ضابط كلّى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل القطع من تراكم الظنون لشخص ولا- يحصل لآخر، إذن فيمكن قبول الصغرى والكبرى فى الجملة لا بالجملة. الوجه الثالث: ما مرّ بيانه من صاحب الفصول، ونقول توضيحاً لذلك: أنّ اتّفاق العلماء كاشف على وجود دليل معتبر عندهم، لكن هذا إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتّفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإجماع أحد هذه الامور، فلا يكشف اتّفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. كما إذا اتّفقوا على أنّ حدّ الكرّ فى باب المياه ثلاثة أشبار ونصف فى ثلاثة أشبار، والمفروض فى هذا الفرع عدم وجود أصل أو قاعدة عقليّة أو دليل معتبر نقلى يدلّ على ذلك، فإنّ هذا الاتّفاق يكشف عن وجود دليل آخر معتبر عند الكلّ، سيّما إذا لاحظنا ديدن قدماء أصحابنا فإنّه كان على التعبّد بالرجوع إلى الإخبار والإفتاء على وفق متون الرّوايات حتّى كانوا معرضين عن النقل بالمعنى إلّابمقدار ثبت جوازه فى نقل الرّواية. ويشهد على هذا ما ورد فى مقدّمة كتاب المبسوط «۱» لشيخ الطائفة رحمه الله الذى كانت لسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله عناية خاصّة بها وكان يقول: إنّ هذه المقدّمة تمثّل لنا الجوّ الفكرى انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۰ والاجتماعى الموجود فى عصر الشيخ الطوسى رحمه الله، وإليك نصّها: «أمّا بعد فإنّى لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة ويستنزرونه وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنّهم حشو ومناقضة، وإنّ من ينفى القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الاصول، لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلّة تأمّل لُاصولنا، ولو نظروا فى أخبارنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود فى أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً من أئمّتنا ... (إلى أن قال): وكنت على قديم الوقت وحديثه مشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك (التفريعات) تتشوّق نفسى إليه فيقطعنى عن ذلك القواطع وتشغلنى الشواغل وتضعف نيّتى أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتّى أنّ مسألة لو غيّر لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت جميع ما رواه أصحابنا فى مصنّفاتهم واصولها من المسائل وفرّقوه فى كتبهم، ورتّبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التى بيّناها هناك ولم أتعرّض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو

أكثره بالألفاظ المنقولة حتّى لا يستوحشوا من ذلك» «۱» (انتهى). فالمستفاد من هذه العبارات وصريحها أنّ المقبول من التأليفات في ذلك العصر وما تقدّمه إنّما هو ما كان مأخوذاً من متون الرّوايات وصريح ألفاظها، فإذا اتّفق علماء ذلك الزمان على مسألة فالإنصاف أنّه يمكن الحدس القطعي من ذلك عن وجود دليل معتبر سنداً ودلالة (أمّا من ناحية السند فلو فرض ضعفه لجبر بعملهم، وأمّا من ناحية الدلالة فلأنّه لو كان له من هذه الناحية خفاء لخالف بعضهم على الأقل) أو يكشف ذلك عن أخذ هذا الحكم عن المعصوم عليه السلام جيلًا بعد جيل وإن لم يذكر في رواياتهم. فقد ظهر ممّا ذكرناه أوّلًا: أنّ ثلاثة من الأقسام الأربعة للإجماع تامّة كبرى، وهي الإجماع انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۱ الدخولي والحدسي والتشرفي، وأمّا الإجماع اللطفي فلا يتمّ من ناحية الكبرى فضلًا عن الصغرى، وأنّ قسمين من هذه الثلاثة وهما: الدخولي والتشرّفي ليس لهما صغرى معروفة، فالذي يكون تاماً صغرى وكبرى هو الإجماع الحدسي، وهو المقصود من الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهيّة بين المتأخّرين. ثانياً: لابدّ في كشف مراد ناقل الإجماع من ملاحظة التعبير الذي ذكره، فلو قال مثلًا: «مخالفة فلان لا تضرّ بالإجماع لأنّه معلوم النسب» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع الدخولي، وإذا قال مثلًا: «مخالفة الفلان لا تضرّ لانقراض عصره حين الإجماع» أو قال: «إنعقد الإجماع قبله وبعده» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع اللطفي لاعتبارهم اتّفاق أهل عصر واحد على حكم، وإن قال: «لا أصل ولا قاعدة في هذه المسألة» «۱» فنستكشف كون المبنى على الحدس، نعم لا يوجد تعبير يناسب الإجماع التشرّفي في الكلمات. ثالثاً: أنّه لا يعدّ الإجماع دليلًا مستقلًا في مقابل الأدلّة الثلاثة الاخرى بناءً على مذاق الإماميّة. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الامور التي نذكرها بعنوان المقدّمة للبحث عن الإجماع المنقول.

الأمر الثاني: حجّية الخبر المنقول ...

إنّ حجّية الإجماع المنقول مبنية على دخوله تحت مصاديق خبر الواحد فلا بدّ من توفّر شرائط حجّية خبر الواحد فيه، وهي ثلاثة: أحدها: أن يكون الخبر عن حسّ فلا تشتمل أدلّة حجّية خبر الواحد الخبر الصادر عن الحدس (كما إذا قال مثلًا: يستنبط من قرائن عقليّة أنّ الإمام عليه السلام قال كذا وكذا) إمّا لأنّ سيرة العقلاء التي هي عمدة دليل الحجّية لم تقم إلّاعلى قبول خبر الثقة فيما إذا كان إخباره عن حسّ وسائر الأدلّة تقرير وإمضاء لتلك السيرة، وإمّا من جهة أنّ أدلّة حجّية خبر العادل والثقة تنفي انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۲ احتمال تعمّد الكذب، فبضميمة أصالة عدم الخطأ والغفلة في المحسوسات أو ما يكون قريباً من الحسّ (لقلّة الخطأ والغفلة فيها) يتمّ المطلوب، أي حجّيته ووجوب تصديقه ولزوم العمل على طبق قوله، وأمّا في الحدسيات فلكثرة الخطأ والغفلة فيها، فلا تجري أصالة عدم الخطأ والغفلة عند العقلاء، فلا تشملها أدلّة حجّية خبر الواحد، ولا شكّ أنّ ناقل الإجماع لا ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام عن حسّ خصوصاً في زمن الغيبة. الثاني: كون الإخبار عن المعصوم عليه السلام في الأحكام الشرعيّة لا في الموضوعات الخارجيّة، بل يعتبر في الموضوعات التعدّد والعدالة (ولا يكفي الوحدة والوثاقة) وهذا هو المشهور، ولكن المختار عدم اعتبار هذا الشرط كما سيأتي. الثالث: أن لا يكون الخبر من الامور الغريبة والمستبعدة، فلو كان أمراً غريباً فقد لا يكفي فيه خبر الواحد بل لابدّ من استفاضته. وهنا شرط رابع، وهو أن لا يكون الخبر عن مسائل مهمّة كاصول الفقه، لأنّ سيرة العقلاء لم تثبت في المسائل المهمّة التي تترتّب عليها آلاف المسائل، ولذلك قد يقال: إنّ خبر الواحد ليس بحجّة في الاصول، والمراد من الاصول هنا هو اصول الفقه لا اصول الدين كما زعمه بعض. بقي هنا شيء: وهو أنّه إذا شككنا في نقل المسبّب أو السبب هل هو مستند إلى الحسّ حتّى تشمله أدلّة حجّية خبر الواحد، أو إلى الحدس حتّى لا تشمله الأدلّة، فما هو مقتضى القاعدة؟ قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لا يبعد أن يقال بشمول أدلّة حجّية الواحد لهذه الصورة أيضاً، لأنّ عمدة أدلّة الحجّية هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ يعملون به أيضاً فيما يحتمل كونه عن حدس، فليس بناؤهم فيما إذا أخبر بشيء التوقّف والتفتيش في أنّه هل يكون عن حدس أو عن حسّ بل يعملون على طبقه بدون ذلك. أقول: كلامه هذا صحيح بالنسبة إلى الموارد التي كانت طبيعة الإخبار عنها مبنية على الحسّ، وأمّا الموارد التي يخبر فيها كثيراً عن حدس فقد يقال بعدم ثبوت بنائهم على الحجّية في مورد الشكّ. انوار الأصول، ج۲،

ص: ۳۷۳ ولهـذا قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بعـد هـذا الکلام: «لکن الإجماعات المنقولـهٔ فی ألسـنهٔ الأصـحاب غالباً مبنیـهٔ علی حدس الناقل أو علی اعتقاد الملازمهٔ عقلًا لقاعدهٔ اللطف فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أنّ نقل السبب کان مستنداً إلی الحسّ».

الأمر الثالث: فی تقویم الإجماعات المنقولهٔ من جانب کیفیهٔ النقل والإخبار

اشارهٔ

المنقول فی حکایـهٔ الإجمـاع تارهً یکون هو المسـبّب وهو قول الإمام علیه السـلام کما إذا قال: «أجمع المسـلمون عامّـهٔ» أو «المؤمنون کافّـهٔ» أو «امّـهٔ محمّـد» أو نحو ذلـک إذا کـان ظـاهره إرادهٔ الإمـام علیه السـلام معهم، ویسـمّی حینئـذٍ بنقـل المسبّب أو بنقل السـبب والمسبّب معاً، واخری السـبب، أی قول من سوی الإمـام الکـاشف عن قوله کمـا إذا قال: أجمع علمائنا أو أصـحابنا أو فقهائنا أو نحو ذلک ممّا ظاهره من سوی الإمام علیه السـلام ویسـمّی بنقل السـبب فقط. ویسـتفاد کون المنقول سـبباً أو مسـبّباً من طریقین: أحـدهما: المسـلک الذی اختاره الناقل والمدرک الذی اعتمد علیه، فإن کان مسلکه الإجماع الدخولی أو التشرّفی وکان مدرک نقله هو الحسّ والسـماع من الإمام بنفسه ولو ضمن اشخاص یعلم إجمالًا أنّ الإمام علیه السلام أحدهم ولا یعرفه بشخصه کان المنقول حینئذٍ المسبّب أو السـبب والمسبّب جمیعاً، وإن کان مبناه الإجماع الحدسی أو اللطفی، أی کان مدرک نقله هو الحدس المقابل للحسّ کان المنقول هو السـبب لاـ محالـهٔ. ثانیهما: اختلاف ألفاظ النقل من حیث الصـراحهٔ والظهور والإجمال فی أنّه نقل للسـبب، أی نقل قول من عـدی الإمام علیه السـلام، أو أنّه نقل للسـبب والمسبّب جمیعاً. إذا عرفت هـذا فلنرجع إلی أصل المسألـهٔ، وهو حجّیـهٔ الإجماع المنقول، فأی قسم من أقسـام نقـل الإجماع حجّـهٔ شـرعاً بأدلّـهٔ حجّیـهٔ خبر الواحـد نظراً إلی کونه من أفراده ومصادیقه وأی قسم منها لا یکون حجّهٔ شرعاً لعدم کونه کذلک؟ فنقول: إذا کان المنقول السبب والمسبّب جمیعاً عن حسّ کما إذا حصّل السـبب وهو قول من عدی الإمام علیه السـلام، وهکذا المسبّب وهو قول الإمام علیه السـلام بالسمع من المنقول عنه شخصاً کأن یقول: أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحقّ قاطبهٔ- إن قلنا أنّ ظاهره إرادهٔ الإمام علیه السلام انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۴ معهم- فهذا القسم حجّهٔ قطعاً نظراً إلی کونه من أفراد خبر الواحـد ومن مصادیقه، إذ لا فرق فی الأخبار عن قول الإمام علیه السـلام بین أن یکون إخباراً عنه بالمطابقهٔ أو التضـمّن، غایته أنّه فی الأوّل سـمع من شـخص الإمام علیه السـلام وهو یعرفه فیقول: سـمعته یقول کـذا وکذا، وفی الثانی سـمع عن جماعهٔ یعلم إجمالًا أنّ الإمام أحـدهم. ولکن اعتبار هـذا القسم بالنسـبهٔ إلی زمان الغیبـهٔ موهون جدّاً، فلا نجد له مصداقاً، لأنّ الإجماع المنقول عن حسّ فی هـذا الزمـان إنّمـا هـو الإجمـاع التشـرّفی أو الـدخولی، وهمـا غیر تـامّین من ناحیـهٔ الصـغری کمـا مرّ، فالحجّـهٔ غیر الموجود، والموجود غیر الحجّهٔ. وإذا کان المنقول السبب والمسبّب جمیعاً ولکن المسبّب وهو قول الإمام علیه السلام لیس عن حسّ بل بملازمهٔ ثابتـهٔ عنـد الناقـل والمنقول إلیه جمیعـاً کمـا إذا حصّـل مثلًا أقوال العلماء من الأوّل إلی الآخر عن حسّ وقطع برأی الإمام علیه السـلام للملازمـهٔ العادیهٔ بینهما فقال: أجمع المسـلمون أو المؤمنون أو نحو ذلک ممّا ظاهره إرادهٔ الإمام علیه السـلام معهم وکان المنقول إلیه یعتقـد بهـذه الملازمـهٔ، فهـذا القسم أیضـاً حجّـهٔ لأنّ الإخبار عن الشـیء (ولو لم یکن عن حسّ) إذا کان مسـتنداً إلی أمر محسوس لو أحسّه المنقول إلیه لحصل له القطع أیضاً بالمخبر به، فهو حجّهٔ بلا کلام کالإخبار عن حسّ عیناً. وهکذا إذا کان المنقول هو المسبّب فقـط وکـان نقله عن حسّ، والسـبب تـامّ فی نظر الناقـل والمنقول إلیه جمیعاً کما إذا نقل اتّفاق جمیع الفقهاء عن حسّ، والمنقول إلیه أیضـاً یری أنّ لازمه العادی هو قول الإمام علیه السـلام، فیکون هـذا القسم أیضاً حجّـهٔ لأنّ المخبر فی هـذا القسم وإن لم یخبر إلّا عن السـبب فقـط ولکن السـبب حیث کـان بنظر المنقول إلیه تامّـاً ملازمـاً لقول الإمـام علیه السـلام عادهً فهو مخبر عن قوله بالالتزام، ومن المعلوم أنّه لا فرق فی نقل قول الإمام علیه السـلام بین أن یکون بالمطابقهٔ کما فی الرّوایات المصـطلحهٔ، أو بالتضمّن کما فی القسمین السـابقین، أو بالاـلتزام کمـا فی المقـام، فالکلّ إخبار عن قوله وحکایـهٔ لرأیه فتشـمله أدلّـهٔ حجّیـهٔ الخبر. نعم، إذا کان المنقول السـبب والمسبّب جمیعاً ولـم یکن المسبّب وهو قول الإمام علیه السـلام عن حسّ، بل بملازمـهٔ ثابتـهٔ عند الناقل دون المنقول إلیه، فلیس هذا

بحجّة، لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو الرجوع إلى خبر الثقة فى المحسوسات أو الحدسيّات القريبة بالحسّ، أى الحدسيّات المستندة إلى امور لو أحسّوها بأنفسهم لقطعوا بالمخبر به مثل قطع الناقل. انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٧٥ وكذلك إذا كان المنقول السبب فقط وكان عن حسّ ولكن السبب لا يكون تامّاً بنظر المنقول إليه، كما إذا نقل أقوال علماء عصر واحد عن حسّ ولكن المنقول إليه لا يراه سبباً لكشف قول المعصوم لعدم تماميّة قاعدة اللطف عنده، أو كان المنقول السبب فقط لكن كان نقله عن حدس، كما إذا تتبّع أقوال جمع من مشاهير الأصحاب فحصل له الحدس باتّفاق الكلّ وادّعى الإجماع فى المسألة، فليس الإجماع فى هاتين الصورتين بحجّة بل على المنقول إليه فى الصورة الاولى أن يضيف إلى المنقول ما يتمّ به السبب فى نظره بأن يحصّل أقوال سائر الفقهاء لبقيّة الأعصار ويرتّب على المجمع لازمه العادى، وهو قول الإمام عليه السلام، وفى الصورة الثانية أن يأخذ بالمتيقّن من ذلك الحدس، وهو اتّفاق المشاهير مثلًا ويضيف إليه أقوال سائر العلماء ليتمّ به السبب ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام. إن قلت: إنّ نقل السبب والقول بأنّ الشيخ الطوسى رحمه الله مثلًا قال كذا وكذا يكون من الموضوعات لا من الأحكام، فلا بدّ من توفّر شروط الشهادة فيه من التعدّد والعدالة. قلنا: ليس هذا من الموضوعات المجرّدة، بل من الموضوعات التى يستفاد منها الحكم الإلهى، لأنّها تجعل مقدّمة لفهم قول المعصوم عليه السلام ولا- تقبل بما هى هى أى لا- يقبل كلام الشيخ الطوسى رحمه الله بما أنّه كلامه بل بما أنّه جزء السبب لاستفادة رأى الإمام عليه السلام، ومن هنا يكون الخبر حجّة فى تعيين حال السائل من أنّه ثقة أو ممدوح أو ضعيف، وفى خصوصيّة القضيّة التى وقعت مسؤولة عنها ونحو ذلك ممّا له دخل فى ثبوت كلام الإمام عليه السلام أو فى تعيين مرامه بعد ثبوت أصل كلامه، وبعبارة اخرى: لا فرق فى اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما له دخل فى السبب. بقى هنا امور ثلاثة:

الأمر الأول: الإجماع القاعدة

وهو مهمّ فى المقام وإن لم يتكلّم المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بشىء، ولكن شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله بحثه وأدّى حقّه. إنّ ممّا يوجب قلّة الاعتماد بالنسبة إلى الإجماعات المنقولة عن قدماء الأصحاب سواء من ناحية السبب أو المسبّب اكتفاؤهم فى دعوى الإجماع فى مسألة خاصّة بوجود الإجماع على انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٧٦ قاعدة أو أصل أو عموم أو إطلاق أو غير ذلك ممّا يؤدّى إلى هذا الحكم فى نظرهم. ومن ذلك الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربى العصر، ومن ذلك أيضاً رجوع المدّعى للإجماع عن الفتوى التى ادّعى الإجماع فيها، وكذلك دعوى الإجماع فى مسائل غير معنونة فى كلام من تقدّم على المدّعى، أو فى مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعى بل فى زمانه بل قبله، فكلّ ذلك مبنى على هذا الوجه من الاستناد فى نسبة القول إلى العلماء. وقد ذكر الشيخ الأنصارى رحمه الله لهذا القسم من الإجماعات موارد كثيرة نذكر ثلاثة منها أوضح من غيرها: أحدها: ما وجّه به المحقّق رحمه الله دعوى السيّد المرتضى رحمه الله: «إنّ مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات» (أى المايعات المضافة) فقال: إنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس فى الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المايعات، ثمّ قال: وأمّا المفيد رحمه الله فإنّه ادّعى فى مسائل الخلاف إنّ ذلك مروى عن الأئمّة (إشارة إلى قوله عليه السلام: كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى). فظهر أنّ نسبة السيّد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الاتّفاق على الأصل مع أنّ تطبيقه على هذا المورد خطأ لأنّه أوّلًا: أنّ المورد من موارد استصحاب النجاسة لا الرجوع إلى البراءة، وثانياً: أنّه من الموارد التى يوجد فيها الدليل الاجتهادى، وهو فى المقام ظاهر قوله عليه السلام «اغسل» فى روايات كثيرة، فإنّ ظاهره وجوب الغسل بالماء المطلق فلا تصل النوبة إلى الأصل العملى. ثانيهما: ما عن المفيد رحمه الله فى فصوله حيث إنّه سئل عن الدليل على أنّ المطلّقة ثلاثاً فى مجلس واحد يقع منها واحدة، فأجاب بموافقته لقوله تعالى: «الطلاق مرّتان» «١» ، ثمّ استدلّ بالإجماع نظراً إلى أنّهم مطبقون على أنّ ما خالف الكتاب فهو باطل، فحصل الإجماع على إبطاله. فقد ادّعى ثبوت إجماع الامّة على المسألة لأنّ الكبرى المنطبقة عليها مجمع عليها الامّة. ثالثها: ما ادّعاه ابن إدريس الحلّى رحمه الله من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت انوار الأصول،

ج۲، ص: ۳۷۷ ناشزة على الزوج، وردّه المحقّق رحمه الله بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الحلّى إنّما اعتمد فى استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالّة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيّلًا أنّ الحكم معلّق على الزوجة من حيث هى زوجة، ولم يتفطّن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق. فنستنتج ممّا ذكرناه عدم إمكان الاعتماد على الإجماعات المنقولة فى كلمات القدماء وسقوطها عن الحجّية، وبعكس الإجماعات المنقولة فى كلمات المتأخّرين كصاحب الجواهر وصاحب الحدائق وصاحب مفتاح الكرامة فإنّها ليست من قبيل الإجماع على القاعدة بل ناظرة إلى حكاية أقوال العلماء فى خصوص المسألة المبحوث عنها.

الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظة الفاظ الإجماعات

لابدّ فى الإجماعات المنقولة من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظها، فإنّ دلالة ألفاظ الإجماع تختلف فى القوّة والضعف، فقد يقال: «أجمع الأصحاب» وقد يقال: «لا خلاف بينهم» وقد يقال «لم نعرف مخالفاً» وهكذا. ولابدّ أيضاً من ملاحظة حال الناقل فإنّه قد يكون فى أعلى درجة التتبع، وقد يكون دون ذلك، وقد يكون ضعيفاً فى تتبعه، وكذلك لابدّ من ملاحظة حال المسألة التى نقل فيها الإجماع فإنّها قد تكون مشهورة معروفة عند الأصحاب مدوّنة فى كتبهم تصل إليها الأيدى غالباً، وقد تكون دون ذلك، وقد تكون فى غاية الخفاء ليس لها مكان مضبوط وإنّما عنونها الأصحاب فى مواضع مختلفة لا تصل إليها إلّا يد الأوحدى من الأعلام، فإذا استفيد من مجموع ذلك أنّ السبب المنقول هو سبب تامّ فهو، وإلّا فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن وضمّ سائر الأقوال إليه ليكون سبباً تامّاً تترتّب عليه الثمرة والنتيجة.

الأمر الثالث: فى التواتر المنقول بخبر الواحد

اشارة

إذا قيل: تواترت الأخبار على كذا، فهل يمكن التمسّك بأدلّة حجّية خبر الواحد لإثبات انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۸ حجّية مثل هذا التواتر؟ وهل يجرى فيه القياس المتقدّم فى الإجماع المنقول المتشكّل من صغرى وكبرى؟ لابدّ لتحقيق المسألة من الرجوع إلى ماهيّة الخبر المتواتر وأنّه ما هو؟ وقد ذكر له تعريفان:

أحدهما: «أنّه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم»

وإستشكل عليه بأنّه لا يوجد خبر يفيد بنفسه العلم بل يدخل فى حصول العلم امور أربعة: نوع الخبر (المخبر به)، حال المخبرين، حالة المخبر له وكيفية الإخبار (مثل كون الخبر مكتوباً فى كتاب مطبوع أو مخطوط معتبر وعدمه) وإلّا لابدّ من اعتبار عدد خاصّ فى التواتر مع أنّه ممّا لم يقل به أحد. ولذلك ذكر بعض من ذهب إلى هذا التعريف هذا القيد فيه: «إلّا القرائن الملازمة للخبر» ومراده منها هذه الامور الأربعة، فيكون المراد من القرائن الخارجيّة حينئذٍ شيئاً غيرها، كاعتضاد مضمون الخبر بخبر ظنّى آخر أو دليل عقلى كذلك.

ثانيهما: «أنّه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً»

وقد اورد على هذا التعريف أيضاً أوّلًا: بأنّه لا ينفى احتمال الخطأ فلا بدّ تقييد ذيله بهذا القيد: «ويحصل من قولهم العلم». وثانياً: بأنّه ما المراد من التواطؤ؟ فإن كان المقصود منه التوافق على أمر فلا وجه لاعتباره لإمكان كذب كلّ واحد من المخبرين على حدة ومستقلًا بدواع شتّى أو كانوا بداعٍ واحدٍ على نشر اكذوبة خاصّة من غير التواطؤ. فالصحيح فى التعريف أن يقال: «إنّه خبر جماعة كثيرة يؤمن اجتماعهم على الكذب والخطأ عادةً» والتقييد بقيد «كثيرة» لازم لأنّه لو حصل القطع مثلًا من اجتماع ثلاثة أفراد على خبر لا يقال أنّه

متواتر فی مصطلحهم بل إنّه خبر واحد محفوف بقرائن قطعیة أو مستفیض. وإذا کان هذا هو معنی الخبر المتواتر فإنّه یختلف بحسب الأشخاص، فیمکن أن یکون خبر متواتراً عند شخص وغیر متواتر عند شخص آخر. وعلیه بمتا أنّ التواتر المنقول من حیث المسبّب لا یکون مشمولًا لأدلّة حجّیة خبر الواحد انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۷۹ لأنّ المسبّب وهو قول الإمام علیه السلام لا یکون عن حسّ ولا شبیهاً بالحسّ فلا بدّ وأن یکون نقل التواتر إخباراً نقطع منه بقول الإمام. وأمّا من ناحیة السبب فإنّه وإن کان عن حسّ، أی أنّ الشیخ الطوسی رحمه الله مثلًا إذا قال: «تواترت علیه الأخبار» یحصل العلم بمشاهدته عدداً من الأخبار، لکن حیث إنّه مردّد عند المنقول إلیه بین الأقل والأکثر یأخذ بالقدر المتیقّن، ویلاحظ ما أشرنا إلیه سابقاً من الامور التی لها دخل فی حصول التواتر وعدمه من ألفاظ النقل من حیث القوّة والضعف وحال الناقل من حیث الضبط والدقّة أو المسامحة والمبالغة، وحال الأمر المتواتر (أی المخبر به) من حیث شیوع الأخبار به لسهولة الإطّلاع علیه أو ندرة الإخبار به لصعوبة الإطّلاع علیه أو لغیر ذلک من الخصوصیّات والجهات، فإن کان مجموع ذلک کافیاً عند المنقول إلیه فی إثبات التواتر فهو نقل للسبب التامّ ویثبت به المسبّب، وإلّا فلا بدّ من إلحاق مقدار آخر من إخبار المخبرین لیکمل به السبب ویثبت به المسبّب، لأنّه لیس حینئذٍ علی حدّ خبر واحد مسند أیضاً، لعدم وجود الإسناد فیه، فلیس داخلًا لا فی باب الخبر المتواتر ولا فی باب خبر الواحد، بل یعدّ حینئذٍ بحکم الخبر المتظافر. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۱

۳- حجّیة الشهرة الظنّیة

اشارة

والمراد منها الشهرة الفتوائیّة، فإنّ الشهرة الروائیّة والعملیّة أجنبیتان عن مقامنا، لأنّ الاولی عبارة عن اشتهار الرّوایة بین أرباب الحدیث ونقلها فی کتبهم وهی من المرجّحات عند تعارض الخبرین، والثانیة عبارة عن عمل المشهور بالروایة، أی فتواهم مستنداً إلی تلک الرّوایة، فتکون جابرة لضعفها إذا کانت عند القدماء، کما أنّ اعراضهم عن العمل بها یکون کاسراً لقوّتها کما سوف یأتی فی محلّه. وأمّا الشهرة الفتوائیّة فهی عبارة عن فتوی المشهور بحکم بحیث یعدّ قول المخالف شاذّاً سواء وجدت فی البین روایة أو لم توجد، وسواء کانوا متّفقین فی المدرک أو مختلفین. والنسبة بینها وبین الإجماع الحدسی هی العموم من وجه، موضع اشتراکهما ما إذا حدس بالشهرة قول المعصوم علیه السلام فإنّه یصدق حینئذٍ الإجماع الحدسی أیضاً لوجود ملاکه، وهو الحدس من کلام جمع من الفقهاء بقول الإمام علیه السلام، وموضع افتراق الإجماع الحدسی عن الشهرة ما إذا وصل الإجماع إلی اتّفاق الکلّ، وعکسه الشهرة التی حصل منها مجرّد الظنّ. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه اختلف فی حجّیة الشهرة الفتوائیّة علی أقوال: فقال بعض بحجّیتها مطلقاً سواء کانت شهرة القدماء أو المتأخّرین، وقال بعض بعدمها مطلقاً، وفصّل ثالث بین الموردین، وقال بحجّیة شهرة القدماء فقط. واستدلّ القائلون بالحجّیة مطلقاً بامور: الأمر الأول: أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائیّة بالحکم أقوی من الظنّ الحاصل من خبر الواحد فتکون حجّة بطریق أولی. ویجاب عنه: أوّلًا: بأنّه قیاس مع الفارق، لأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد ینشأ عن الحسّ وفی الشهرة عن الحدس. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۲ ثانیاً: أنّ هذا یتمّ لو کان مناط حجّیة خبر الواحد هو حصول الظنّ منه بالحکم الشرعی، وحینئذٍ لا خصوصیّة للظنّ الحاصل من الشهرة بل إنّه یدلّ علی حجّیة کلّ ظنّ کان فی مرتبة ذلک أو أقوی منه، وأمّا لو کان مناط حجّیته مجهولًا فلا یتمّ ذلک. إن قلت: هذا إذا کان دلیل حجّیة خبر الواحد من الأدلّة النقلیة فحینئذٍ وإن علمنا إجمالًا أنّ الشارع جعل حجّیة الظنّ لکاشفیته وإماریته علی الواقع لکن لا نعلم کونها تمام الملاک، فلا یقاس بخبر الواحد غیره، وأمّا إذا قلنا أنّ دلیل الحجّیة هو بناء العقلاء فلا ریب أنّ الملاک کلّ الملاک عندهم هو الکشف الظنّی عن الواقع والمفروض أنّ هذا الکشف موجود فی الشهرة بدرجة أقوی. قلنا: أوّلًا: یمکن أن یکون شیء حجّة عند العقلاء بملاک ولکن الشارع أمضی بنائهم بملاک آخر، کما أنّ الکعبة مثلًا کانت فی عصر الجاهلیة محترمة عند الناس لأنّها مکان أصنامهم، والشارع أیضاً عدّها محترمة بملاک آخر قطعاً، وکذلک الصفا والمروة

فإنّهما كانا محترمين عندهم لأنّهما مكان نصب صنمين معروفين من أصنامهم: أساف ونائلة، ولكن الإسلام جعلهما من شعائر اللَّه بملاك آخر قطعاً، ولعلّ ما نحن فيه كذلك، فكان خبر الواحد حجّة عند العقلاء بملاك وعند الشارع بملاك آخر، كما يشهد له حكم الشارع فى الخبرين المتعارضين المتساويين بالتخيير مع أنّهما يتساقطان فى الحجّية والاعتبار عندهم، وعلى كلّ حال لا ملازمة بين إمضاء النتيجة وإمضاء الملاك. ثانياً: نحن لا نقبل كون ملاك الحجّية عند العقلاء أيضاً حصول مطلق الظنّ من خبر الواحد، بل الحجّية عندهم ظنّ خاصّ حاصل من منشأ خاصّ، ولذلك لا يُعتنى عندهم بظنّ القاضي ولو كان أقوى من الظنّ الحاصل من شهادة الشهود. الأمر الثانى: ما ورد فى مقبولة ومشهورة: أمّا الاولى: ما ورد فى مقبولة: فهى ما رواه عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما ... (إلى أن قال): فإن كان كلّ واحد اختار رجلًا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقّهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم (حديثنا) فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، قال فقلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۳ أصحابنا لا- يفضل (ليس بتفاضل) واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فانّ المجمع عليه لا ريب فيه» «۱». وتقريب الاستدلال بها: أنّ المجمع عليه فى الموضعين منها هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السلام بعد ذلك: «ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور» بل وفى قول الراوى أيضاً: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» وعليه فالتعليل بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يكون دليلًا على أنّ المشهور مطلقاً سواء كان رواية أو فتوى هو ممّا لا ريب فيه ويجب العمل به، وإن كان مورد التعليل خصوص الشهرة فى الرّواية. وأمّا ضعف سندها فإنّه يجبر بعمل الأصحاب بها ولذلك يعبّر عنها بالمقبولة. وأمّا الثانية: ما ورد فى المشهورة: فهى مرفوعة العلّامة رحمه الله المنقولة فى غوالى اللئالى (ومن العجب أنّها غير موجودة فى كتب العلّامة رحمه الله كما قيل) قال: روى العلّامة رحمه الله مرفوعة عن زرارة قال سألت الباقر عليه السلام قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان بأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» «۲». فاستدلّ بقوله عليه السلام «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» لأنّ الموصول فيها عام يشمل الشهرة بأقسامها. لكن يرد عليه امور لا يتمّ الاستدلال به من دون الجواب عنها: الأوّل: أنّ هذا الاستدلال دورى لأنّ حجّية هاتين الروايتين أيضاً متوقّفة على عمل المشهور بهما. ويمكن الجواب عنه بأنّ الموقوف هنا غير الموقوف عليه، لأنّ ما يكون حجّيته متوقّفة على هاتين الروايتين هى الشهرة الفتوائيّة بما أنّها دليل مستقلّ يكشف عن قول المعصوم عليه السلام بينما المتوقّف عليه حجّية الروايتين هو الشهرة الفتوائيّة بما أنّها جابرة لضعف السند فإنّه سيأتى فى البحث عن حجّية خبر الواحد أنّ المهمّ فيها حصول الوثاقة بالرواية وإن لم تكن الرواة موثوقاً بهم، ومن الامور التى توجب الوثوق بالرواية (أى كون الرّواية موثوقاً بها) شهرة الفتوى على وفقها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۴ الثانى: ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله عليهما من أنّ المراد من الموصول (كلمة «ما» فى المشهورة والألف واللام الموصولة فى المقبولة) فيهما هو الرّواية لا ما يعمّ الفتوى «۱». ويمكن أيضاً الجواب عن هذا بأنّه تامّ بالنسبة إلى المشهورة لا المقبولة لأنّ الكبرى فيها عام وإن كانت الصغرى خاصّة ولا سيّما أنّه كدليل عقلى. الثالث: ما أورده فى درر الفوائد: من أنّ غاية ما تدلّ عليه هاتان الروايتان كون الشهرة مرجّحة من المرجّحات مع أنّ النزاع فى كونها حجّة مستقلّة فى قبال سائر الحجج ولا ملازمة بين المرجّحية والحجّية مستقلّة «۲». هذا أيضاً يمكن الجواب عنه بأنّ التعليل عام. الرابع: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أنّ التعليل الوارد فى المقبولة ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلّية التى يتعدّى عن موردها فإنّ المراد من قوله «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائيّة وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله عليه السلام «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّية لأنّه يعتبر فى الكبرى الكلّية صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها كما فى قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يقال: لا تشرب المسكر بلا

ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد فى المقبولـة لا ينطبق على ذلك لأنّه لا يصـحّ أن يقال: «يجب الأخـذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلّا لزم الأخـذ بكلّ راجـح بالنسـبة إلى غيره وبأقوى الشـهرتين وبالظنّ المطلق وغير ذلك من التوالى الفاسدة التى لا يمكن الالـتزام بها فالتعليل أجنبىّ عن أن انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۵ يكون من الكبرى الكلّيـة التى يصحّ التعدّى عن مورده» «۱». وحاصل كلامـه: أنّ نفى الريب هيهنـا ليس المراد به نفى الريب بقـول مطلق لوجود الريب قطعـاً وإلّا لم يكن مورداً للسؤال، بـل المراد به نفى الريب بالنسـبة إلى ما يقابله من الخبر الشاذّ النادر، ومثل هـذا المعنى ليس قابلًا لأن يكون علّة سارية لوجوب الأخذ فى جميع الموارد، للقطع بعـدم حجّيـة بعض مـا يكون الريب فيه أقـلّ بالنسبة إلى مـا يقابله (كاختلاف مراتب الكـذّاب فى الكـذب). وأجاب عنه بعض الأعاظم: «أنّ الكبرى ليست مجرّد كون الشـيء مسلوباً عنـد الريب بالإضافة إلى غيره حتّى يتوهّم سـعة نطاق الكبرى بل الكبرى كون الشـيء ممّـا لاـ ريب فيه بقول مطلق عرفاً بحيث يعـدّ الطرف الآخر شاذّاً نادراً لا يعبأ به عنـد العقلاء وهـذا غير موجود فى الموارد التى أشار إليها قـدس سره، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف» «۲» وهو جيّد. الخامس: (وهو العمدة) أنّ المراد من الشـهرة فيها هو الشـهرة بمعنى الوضوح، أى الشـهرة اللغويّة لا الشهرة المصطلحة (وفى الواقع وقع الخلط بينهما، ونظيره كثير فى طيّات كتب الفقه والاصول) ففى مقاييس اللغة: «الشـهرة وضوح الأمر، وشـهر سـيفه إذا انتضاه» وفى النهاية: «الشـهر الهلال سـمّى به لشـهرته وظهوره» وفى لسان العرب: «الشهرة ظهور الشيء فى شنعة حتّى يشهره الناس». وفى مفردات الراغب: «شهر فلان واشتهر يقال فى الخير والشرّ» وفى الصـحاح (نقلًا من لسان العرب): «الشـهرة وضوح الأمر». وفى مجمع البحرين: «الشـهرة ظهور الشـيء فى شَنعة حتّى شهره الناس». إذن فيكون معنى قول الإمام فى الروايتين: «خذ بما صار واضـحاً عند أصـحابك» ولا إشـكال فى أنّ هذا المعنى من الشهرة أو أنّ هـذه الدرجـة من الشـهرة تصل إلى مرتبـة القطع العرفى العادى، فليس المراد من عـدم الريب عدم الريب بالنسـبة إلى ما يقابله، بل عـدم الريب مطلقاً، انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۶ وإذن لاـ يصـحّ الاسـتدلال بهمـا فى محلّ البحث، لأنّ المفروض أنّ محلّ النزاع هو الشـهرة فى الاصـطلاح، أى الشـهرة الفتوائيّـة التى توجب الظنّ بقول المعصوم عليه السـلام. هـذا كلّه بالنسـبة إلى الأـمر الثـانى لحجّية الشـهرة. الأـمر الثـالث: فهو مـا نقله المحقّق النائينى رحمه الله وهو الاسـتدلال بـذيل آيـة النبأ من التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» بتقريب أنّ المراد من الجهالة السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغى الاعتماد عليه، ومعلوم أنّ العمل بالشـهرة والاعتماد عليها ليس من السـفاهة وفعل ما لا ينبغى «۱». وفيه: أنّ غايـة ما يقتضـيه هذا التعليل هو عدم حجّية كلّ ما فيه جهالة وسـفاهة، وهـذا لا يقتضـى حجّيـة كلّ ما ليس فيه جهالة وسـفاهة إذ ليس له مفهوم حتّى يتمسّك به، ألا ترى أنّ قوله «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض» لا يـدلّ على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض. والإنصاف أنّ هـذا الـدليل لشدّة وهنه لا يليق بالذكر. هذا كلّه بالنسبة إلى القول بحجّيـة الشـهرة مطلقاً، وأمّا القول بالتفصـيل بين الشـهرة عنـد القدماء والشـهرة عند المتأخّرين فيسـتدلّ القائلون به بتعبّد القدماء بالعمل بالأخبار ومتون الرّوايات وعـدم الاعتناء بالأدلّـة العقليّة والاسـتحسانات (كما مرّ ضـمن بيان مقدّمة كتاب المبسوط) ويتّضح لنا ذلك ببيان التطوّرات الفقهيّـة التى مرّ بها تاريـخ الفقه الشـيعى فنقول: كان فقه الشـيعة ينتقل من الأئمّـة المعصومين عليهم السـلام إلى شيعتهم يـداً بيـد وجيلًا بعـد جيل من دون وجود حلقة مفقودة، لكن بطىّ مراحل مختلفة، ففى أوائل عصـر الأئمّة عليهم السـلام كانت الشـيعة تأخذ الرّوايات من أئمّتهم من دون أن يكون لهم تدوين وتأليف، ثمّ فى مرحلة اخرى جمعوها فى كتب ورسائل عديدة انتهت إلى أربعمائـة كتاب، وسـمّيت بالاصول الأربعمائـة، لكن كلّ هـذا من دون تنظيم وترتيب وتبويب مطلوب، ثمّ فى مرحلـة ثالثة تصدّوا لتنظيمها وتبويبها مع ذكر إسـنادها وكانوا يكتفون بها للفتوى، ثمّ وصـلت النوبة إلى مرحلة رابعة وهى مرحلة الفتوى، فكانوا يفتون فى المسألـة فى بدء هذه المرحلة بألفاظ الأحاديث ومتونها، وذلك بحذف الإسـناد وتخصـيص العمومات بمخصّـصاتها وتقييد المطلقات بمقيّداتها وحمل التعارضات والجمع أو الترجيح بين المتعارضات نظير ما صنع به على بن بابويه والد الصدوق رحمه الله، ولذلك كان انوار الأـصول، ج۲، ص: ۳۸۷ الأصـحاب يرجعون إليهـا عنـد اعوزاز النصوص، ثمّ انتهى الأـمر فى المرحلـة الخامسـة إلى التفريعـات وتطبيق الاصول والقواعد على الفروع والموضوعات الجديدة والمصاديق المسـتحدثة. وحينئذٍ لو تحقّقت شهرة الأصحاب قبل المرحلة

الخامسة على مسألة فحيث إنّهم كانوا متعبّدون بالعمل بمتون الأخبار، ولم يكن لهم تفريع واستنباط من عند أنفسهم يحصل الوثوق والاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام أو وجود دليل معتبر، وتكون هذه الشهرة بنفسها كاشفة عن الحكم، بخلاف الشهرة عند المتأخّرين لكونها مبنية على آرائهم الشخصية من دون أن يكون معقدها متلقّاة من كلمات المعصومين وألفاظ الرّوايات، فتكون الشهرة عند القدماء حينئذٍ كالإجماع الحدسي وكاشفة عن قول الإمام عليه السلام أو مدرك معتبر كشفاً قطعيّاً، بل هي ترجع في الواقع إلى الإجماع الحدسي وتكون من مصاديقه لعدم اشتراط إجماع الكلّ فيه، وعندئذٍ يخرج عن محلّ النزاع لأنّ البحث كان في الشهرة الفتوائيّة الظنّية.

هل الشهرة جابرة لضعف السند؟

بقي هنا شيء: قد مرّ في أوّل البحث أنّ الشهرة على ثلاثة أقسام: الشهرة الفتوائيّة والشهرة الروائيّة والشهرة العمليّة، ومرّ أيضاً تعريف كلّ واحدة منها، ولكن وقع البحث بين الأعلام في أنّ وقوع الشهرة العمليّة على وفق رواية ضعيفة هل يوجب جبر ضعفها أو لا؟ فذهب الأكثر إلى كونها جابرة، وخالف بعض الأعلام وإستشكل في المسألة كبرى وصغرى، وحاصل كلامه في مصباح الاصول: «أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّة في نفسه كما هو المفروض وكذلك فتوى المشهور غير حجّة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يوجب الحجّية فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّاالعدم، ودعوى: أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجّية، مدفوعة: بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدلّ على توثيق المخبر به، ولا سيّما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، وأمّا آية النبأ فالاستدلال بها أيضاً غير انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۸ تامّ، إذ التبيّن عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر، وهو تارةً يكون بالوجدان، واخرى بالتعبّد، وإن فتوى المشهور لا تكون حجّة فليس هناك تبيّن وجداني ولا تبيّن تعبّدي يوجب حجّية خبر الفاسق. هذا كلّه بالنسبة إلى الكبرى (وهي: أنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أو لا؟). وأمّا الصغرى (وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى) فإثباتها أشكل، لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور فيها مجرّد الفتوى، فمن أين نستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، فإنّ مجرّد مطابقة الفتوى لخبر ضعيف لا يدلّ على أنّهم إستندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره» «۱». (انتهى). أقول: الإنصاف تماميّة الكبرى والصغرى معاً، أمّا تماميّة الكبرى فليست لأجل آية النبأ بل لوجود ملاك حجّية خبر الواحد هنا، وهو حصول الوثوق بصدور الرّواية عن المعصوم عليه السلام وإن لم تكن رواتها موثوقين فإنّ عمل مشهور القدماء برواية واستنادهم إليها يوجب الاطمئنان والوثوق بصدورها. وأمّا قوله: «أنّه ضمّ للعدم إلى العدم». ففيه: أنّه ليس كذلك، لأنّ ضمّ احتمال إلى احتمال آخر يوجب شدّة الاحتمال، وتراكم الاحتمالات توجب قوّة الظنّ، حتّى أنّه قد ينتهي إلى حصول اليقين، وإلّا يلزم من ذلك عدم حجّية الخبر المتواتر أيضاً لأنّه أيضاً ضمّ لا حجّة إلى لا حجّة، هذا بالنسبة إلى الكبرى. وكذلك الصغرى، لأنّه وإن لم يستند الأصحاب في فتواهم إلى الرّواية مباشرة ولكن إذا ذكرت الرّواية في كتب مشهورة معتبرة، وكانت بمرأى ومنظر الأصحاب وكان عملهم موافقاً لمضمونها، فإنّ ظاهر الحال يقتضي استناد فتواهم إليها. وإن شئت قلت: يحصل الوثوق والاطمئنان إجمالًا بأنّ فتواهم إمّا مستندة إلى هذه الرّواية أو ما في معناها، وعلى أي حال يحصل الوثوق إجمالًا بصدور هذا المعنى من الإمام عليه السلام فنأخذ به ويكون حجّة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۸۹

۴- حجّية خبر الواحد

اشارة

وهذه المسألة من أهمّ المسائل الاصوليّة لاستناد أكثر المسائل الفقهيّة إلى خبر الواحد بحيث لولاها ولولا مسألة التعادل والتراجيح التى تعدّ تكملة لها لتعطّل عمل الاستنباط والاجتهاد، فلا بدّ من الإهتمام بها. وقبل الورود فى أصل البحث لابدّ من بيان مقدّمة: وهى أنّه مع وجود هذه الأهميّة الشديدة- مع ذلك- وقع البحث والنزاع بين الأعلام فى أنّ هذه المسألة كيف يمكن أن تكون من مسائل الاصول، ومنشأ الإشكال أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة، ومن جانب آخر أن موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، مع أنّ البحث فى هذه المسألة ليس من العوارض الذاتيّة للسنّة التى تكون من الأدلّة الأربعة، لأنّ البحث فيها يكون بحثاً عن حجّية خبر الواحد ودليلية الدليل، وهى بحث عن ذات الموضوع لا عن عوارضه، لأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بوصف أنّها أدلّة لا الأدلّة الأربعة بذواتها وبما هى هى. ولحلّ هذه المشكلة ذكروا طرقاً عديدة نذكر هنا عدّة منها. الأوّل: التسليم للإشكال والقول بكون البحث عنها استطرادياً فى الاصول كما ذهب إليه صاحب القوانين. ولكنّه كما ترى لا يناسب كون المسألة من أهمّ مسائل الاصول. الثانى: ما ارتكبه صاحب الفصول من التكلّف والقول بأنّ الموضوع فى علم الاصول هو ذوات الأدلّة فيكون البحث عن وصف الدليلية حينئذٍ من العوارض. وهذا التكلّف أيضاً خلاف ظاهر تعبيرهم بالأدلّة لأنّ ظاهره الأدلّة بما هى أدلّة. الثالث: طريق الشيخ الأنصارى رحمه الله فى الرسائل، وحاصله: أنّ الموضوع هو السنّة الواقعيّة، أى ما صدر واقعاً من ناحية المعصوم عليه السلام والبحث فى خبر الواحد هو أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أو لا؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۰ إن قلت: إنّ الثبوت هنا هو بمعنى الوجود، فيكون البحث عن وجود الموضوع، والبحث عن وجود الموضوع ليس بحثاً عن عوارضه لأنّ المراد من العوارض ما يعرض الشىء بعد وجوده. قلت: إنّ الوجود الذى لا يكون من المسائل والعوارض بل يكون من المبادىء هو الوجود الحقيقى لا التعبّدى، أمّا الثبوت التعبّدى فهو من العوارض وهو المقصود فى المقام، لأنّ البحث فى ما نحن فيه بحسب الواقع فى أنّه هل تثبت السنّة الواقعيّة بخبر الواحد تعبّداً أو لا؟ (انتهى). وإستشكل عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بما حاصله: أنّ الثبوت التعبّدى ليس هو المبحوث عنه فى المسألة بل لازم لما هو المبحوث عنه، وهو حجّية الخبر، فإنّ الخبر إن كان حجّة شرعاً لزمه ثبوت السنّة به تعبّداً وإلّا فلا، والملاك فى كون المسألة من المباحث أم من غيرها هو نفس عنوانها المبحوث عنه لا ما هو لازمه. أقول: الإنصاف أنّ طريق الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً خلاف تعبيرات القوم، فإنّا لم نجد أحداً منهم يعبّر عن عنوان المسألة بهذا التعبير، بل كلامهم يدور مدار عنوان حجّية خبر الواحد. الرابع: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو ما مرّ منه فى بداية الاصول من عدم اختصاص موضوع علم الاصول بالأدلّة الأربعة كى تكون المسألة الاصوليّة باحثة عن أحوالها وعوارضها بل إنّه الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة، والملاك فى كون المسألة اصوليّة أن تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط، وحينئذٍ مسألة حجّية خبر الواحد بحسب هذا الملاك تكون من المسائل الاصوليّة. ويظهر الإشكال فيه ممّا مرّ فى محلّه من ضعف المبنى. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله حاول إحياء طريق الشيخ الأنصارى رحمه الله ببيان حاصله: أنّ البحث فى حجّية خبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّه هل تنطبق السنّة على مودّى الخبر أو لا «۱»؟ واستشكل عليه المحقّق العراقى رحمه الله فى الهامش بما حاصله: أنّ انطباق الماهيّة على مصداقها انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۱ هو عين البحث عن وجود الماهيّة، ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض الماهيّة تصوّراً ولكنّه عين البحث عن وجودها خارجاً والبحث عن الوجود يكون من المبادىء. أقول: يرد على المحقّق النائينى رحمه الله إشكال آخر، وهو أنّ هذا البيان أيضاً لا ينطبق على ما عنونه القوم لأنّ عنوانهم هو أنّ خبر الواحد حجّة أو لا؟ والحقّ فى المقام أن يقال: إنّه لا دليل على أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة حتّى لا يكون البحث عن وجود موضوعات المسائل من مسائل ذلك العلم، بل البحث عن الوجود أيضاً من مسائل العلوم كما نشاهد ذلك فى كثير من العلوم كالنجوم والجغرافيا وغيرهما. هذا مضافاً إلى أنّ موضوع علم الاصول ليس الأدلّة الأربعة بل الموضوع هو الحجّة فى الفقه مطلقاً وإلّا خرج كثير من المسائل

(كمسائل الاصول العمليّة كالبراءة والاستصحاب وغيرهما) عن مسائل علم الاصول. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى بيان الأقوال في المسألة فإنّ المسألة ذات قولين: الأوّل (وهو المشهور بين المتأخّرين) الحجّية، والثاني (وهو المشهور بين جمع من القدماء، منهم السيّد المرتضى والشيخ المفيد وابن زهرة وابن برّاج وابن إدريس رحمهم الله) عدم الحجّية، وسيأتي أنّه ليس بين الطائفتين فرق في العمل لأنّ ما يكون حجّة عند المشهور من أخبار الآحاد يكون عند القدماء محفوفاً بقرائن قطعية.

أدلّة القائلين بعدم الحجّية:

اشارة

واستدلّ لعدم حجّية خبر الواحد بالأدلّة الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

الدليل الأول: الكتاب

أمّا الكتاب فاستدلّ منه بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وهي قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۲ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً» «۱» وقوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً» «۲» وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «۳». واجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: أنّ مدلول هذه الآيات عام، وما من عام إلّاوقد خصّ، فتخصّص بأدلّة حجّية خبر الواحد. ولكن هذا الجواب غير تامّ لأنّ لسان الآيات آبية عن التخصيص فإنّ قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً» مثلًا بمنزلة قولك: «إنّ زيداً ممّن لا اعتبار له ولا يمكن الوثوق به أصلًا» الذي لا يناسب تخصيصك إيّاه بقولك مثلًا: «إلّا بالنسبة إلى هذه المسألة وهذه المسألة، فيمكن الاعتماد عليه فيها» كما لا يخفى. الوجه الثاني: أنّ مورد هذه الآيات هو اصول الدين ولا ربط لها بالفروع. وفيه: أنّه تامّ بالإضافة إلى بعضها كقوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً» فإنّه لا إشكال في أنّه بقرينة الآية السابقه وردت في مسألة الشرك وهي من الاصول، لكن بالنسبة إلى بعضها الآخر ليس بتامّ كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» فلا ريب في أنّه مطلق يشمل الفروع أيضاً لأنّ السمع والبصر مربوطتان بفروع الدين كما يستفاد هذا من استشهاد المعصوم عليه السلام بهذه الآية في جواب من سأل عن حكم الغناء الذي يسمعه من دار جاره. الوجه الثالث: ما أجاب به المحقّق النائيني رحمه الله عن هذه الآيات وفقاً لمبناه في باب الأمارات فإنّه قال: «نسبة تلك الأدلّة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة فإنّ تلك الأدلّة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع» «۴». أقول: قد مرّ عدم تماميّة هذا مبنى وبناءً، أمّا المبنى فلأنّ صفة العلم من الصفات التكوينيّة انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۳ التي ليست قابلة للجعل فلا يمكن أن يقال: جعلت هذا حجراً أو شجراً، وأمّا البناء فلأنّه لو سلّمنا إمكان ذلك فإنّه لا يتمّ بالنسبة إلى أدلّة حجّية خبر الواحد، لأنّ لسانها ليس لسان جعل صفة العلم كما لا يخفى على من تأمّل فيها. الوجه الرابع: ما نقله الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان عن الجصّاص وحاصله: أنّ لسان أدلّة حجّية خبر الواحد لسان الدليل الوارد فيرفع بها موضوع النهي الوارد في الآيات الناهيّة (وهو الظنّ) حقيقة. والجواب عن هذا الوجه واضح، لأنّ قطعيّة أدلّة حجّية الخبر شيء وقطعيّة نفس الخبر شيء آخر، والثابت هو الأوّل لا الثاني، فكأنّه وقع الخلط بين الأمرين. فظهر إلى هنا أنّه لا تحلّ المشكلة بهذه الوجوه الأربعة. والإنصاف في حلّها أن نلاحظ الآيات السابقة على هذه الآيات واللاحقة لها فإنّها تدلّ على أنّ الظنّ المستعمل في هذه الآيات ليس بمعناه المصطلح عند الفقهاء والاصوليين، وهو الاعتقاد الراجح بل المراد منه معناه اللغوي الذي يعمّ الوهم والاحتمال الضعيف أيضاً. ففي مقاييس اللغة: «الظنّ يدلّ على معنيين مختلفين: يقين وشكّ» واستشهد لمعنى اليقين بقوله تعالى: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ» حيث إن معنى «يظنّون» فيه «يوقنون» وقال بالنسبة إلى معنى الشكّ ما إليك نصّه: «والأصل الآخر: الشكّ، يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقّنه». وفي مفردات اللغة: «الظنّ اسم لما يحصل عن أمارة ومتى قويت أدّت إلى العلم ومتى ضعفت جدّاً لم يتجاوز حدّ التوهّم». وبالجملة أنّ الظنّ الوارد في هذه الآيات إنّما

هو بمعنى الوهم الذى لا- أساس له ولا- اعتبار به عند العقلاء. أمّا الآية الاولى: فلأنّ الوارد قبلها هو: «إنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة يسمّون الملائكة تسمية الانثى» فالتعبير ب «تسمية الانثى» إشارة إلى ما جاء فى بعض الآيات السابقة: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٩٤ تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى» «١» من أنّ هذه الأسماء أسماء لا مسمّى لها، ولا تتعدّى عن حدّ التسمية ولا واقعة لها وهى ممّا لا يتفوّه بها من له علم وعقل بل هو أمر ناشٍ عن الوهم والخرافة وما تهوى الأنفس. فالمراد بالظنّ فى الآية هو هذا المعنى الذى ليس له مبنى ولا أساس كسائر الخرافات الموجودة بين الجهّال، وحينئذٍ تكون أجنبيّة عمّا نحن فيه وهو الظنّ الذى يكون أمراً معقولًا وموجّهاً ومطابقاً للواقع غالباً والذى يكون مبنى حركة العقلاء فى أعمالهم اليوميّة كباب شهادة الشهود فى باب القضاء وباب أهل الخبرة وباب ظواهر الألفاظ ونحوها ممّا يوجب إسقاط العمل به من حياة الإنسان ولزوم العمل باليقين القطعى فقط اختلال النظام والهرج والمرج. وأمّا الآية الثانية: فالآيات السابقة عليها: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ ...» تشهد بأنّ الظنّ الوارد فيها إشارة إلى الذين يعدّونهم بأوهامهم شركاء للّه‌تعالى كما يشهد بهذا قوله تعالى فى نفس السورة: «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» «٢» ، فقد جعل الظنّ فى هذه الآية فى عداد الخرص فى أمر الشركاء، فالممنوع الظنّ الذى يعادل ما تهوى الأنفس والخرص. هذا كلّه بالإضافة إلى ما استعمل فيه كلمة الظنّ. أمّا قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» الذى نهى فيه عن اتّباع غير العلم، فإنّه وإن لم يأت فيه ما بيّناه بالنسبة إلى الآيتين السابقتين لكن يأتى فيه ما ذكر فى الجواب الأوّل، وهو القول بالتخصيص، لأنّ لسان هذه الآية ليس آبياً عن التخصيص كما لا يخفى على المتأمّل فيها.

الدليل الثانى: السنّة

وأمّا السنّة فلا بدّ من تواترها فى المقام وألّا يكون الاستدلال دوريّاً كما لا يخفى، ولابدّ أيضاً من كون موردها فى غير باب التعارض لأنّ البحث ليس فى الخبرين المتعارضين. والأخبار الواردة فى هذا المجال عمدتها نقلت فى الباب ٩ من أبواب صفات القاضى من الوسائل، ونذكر هنا أحد عشر رواية منها، وهى بنفسها على طوائف خمسة لكلّ واحدة منها لسان يختلف عن لسان غيرها: الطائفة الاولى: ما يدلّ على حجّية ما علم أنّه قولهم عليهم السلام وهى ما رواه نضر الخثعمى قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «من عرف إنّا لا- نقول إلّاحقّاً فليكتف بما يعلم منّا، فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم إنّ ذلك دفاع منّا عنه» «١». الطائفة الثانية: ما تدلّ على حجّية ما وافق الكتاب وهى عديدة: منها: ما رواه عبداللّه بن أبى يعفور قال: وحدّثنى الحسين بن أبى العلا أنّه حضر ابن أبى يعفور فى هذا المجلس قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا أورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله، وإلّا فالذى جاءكم به أولى به» «٢»، فإنّها وإن وقع السؤال فيها عن اختلاف الخبرين إلّاأنّ الجواب عام. ومنها: ما رواه عبداللّه بن بكير عن رجل عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم» «٣». ومنها: ما رواه العياشى فى تفسيره عن سدير قال: قال أبو جعفر عليه السلام وأبو عبداللّه عليه السلام: «لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب اللّه وسنّة نبيّنا صلى الله عليه و آله» «۴». الطائفة الثالثة: ما تدلّ على عدم حجّية ما لا يوافق كتاب اللّه وهى ما رواه أيّوب بن راشد انوار الأصول، ج٢، ص: ٣٩۶ عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» «١». وما رواه أيّوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف» «٢». ويمكن إدغام هذه الطائفة فى الطائفة الثانية لأنها بمفهومها موافقة لها. الطائفة الرابعة: ما تدلّ على عدم حجّية ما خالف كتاب اللّه، وهى ما رواه ابن أبى عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «من خالف كتاب اللّه وسنّة محمّد صلى الله عليه و آله فقد كفر» «٣». الطائفة الخامسة: ما جمع فيها بين لسانين: طرح ما خالف الكتاب وأخذ ما وافقه، وهى ما رواه

السكونى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه» «۴». وما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: خطب النبى صلى الله عليه و آله بمنى فقال: «أيّها الناس ما جاءكم عنّى يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله» «۵». واجيب عن هذه الرّوايات بوجوه عديدة: الوجه الأول: أنّه لابدّ فى دلالتها على المدّعى من كونها متواترة، لأنّها لو كانت أخبار آحاد يكون الاستدلال بها دوريّاً (كما مرّ) وحينئذٍ لا يكون متواترة «۶» لفظاً ولا معنى بل إنّها انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۷ متواترة إجمالًا يقتضى حصول العلم الإجمالى بصدور واحد من الأخبار على الأقلّ، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منها، وهو أخصّها مضموناً، ومن المعلوم أنّ أخصّها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنّة (سنّة محمّد صلى الله عليه و آله) معاً فيختصّ عدم الحجّية بذلك بنحو قضيّة السالبة الجزئيّة، وهذا لا يضرّ بمدّعى المثبتين، أى اعتبار خبر الواحد فى الجملة لأنّ السالبة الجزئيّة لا تنافى الموجبة الجزئيّة. ثمّ إنّ المراد من المخالفة هل هى المخالفة على نحو التباين، أو العموم من وجه؟ الصحيح هو الأوّل، لأنّه لا إشكال فى صدور مخصّصات خصّصت بها عمومات الكتاب ويستلزم من طرحها رفع اليد عن كثير من الأحكام الشرعيّة، نظير ما ورد فى قبال عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ويدلّ على شرطيّة عدم الجهل فى المبيع وغير ذلك من الشرائط الشرعيّة المجعولة فى العقود، وهى كثيرة جدّاً، ونظير ما ورد فى قبال إطلاق قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ» ممّا يدلّ على النصاب والمقدار والحول وغيرها. إن قلت: المخالفة على نحو التباين الكلّى لا يوجد لها مصداق فى جوامع الحديث التى بأيدينا اليوم، وهذا لا يناسب كثرة الرّوايات الدالّة على طرح الخبر المخالف للكتاب وشدّة إهتمام الأئمّة عليهم السلام به. قلنا: الأخبار الموجودة فى كتب الحديث فى يومنا هذا قد خرجت من مصافٍ عديدة تحت أيدى مؤلّفى هذه الكتب كالشيخ الطوسى رحمه الله والشيخ الصدوق والكلينى رحمه الله فمن المسلّم صدور روايات متباينة مع الكتاب والسنّة قبل تأليف هذه الجوامع. هذا مضافاً إلى وجود روايات متباينة بين الرّوايات الموجودة حاليّاً أيضاً مثل ما نسب إلى أمير المؤمنين على عليه السلام أنّه قال: أنّى خالق السموات والأرض ... الخ»، لأنّ هذا مخالف لصريح آيات الكتاب ممّا ينسب الخلق إلى اللّه تعالى فقط، ومثل رواية تدلّ على «أنّ الميّت يعذّب ببكاء أهله» «۱»، وهو مخالف لصريح قوله تعالى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» إلّاأن انوار الأصول، ج۲، ص: ۳۹۸ يقال: إنّ المراد هو العذاب التكوينى الحاصل من بكاء الأهل لروح الميّت لا التشريعى الحاصل بفعل اللّه تعالى. الوجه الثانى: حملها على أنّها ناظرة إلى زمان الحضور، ولا إشكال فى عدم حجّية خبر الواحد فى ذلك الزمان كما يشهد عليه قول الإمام عليه السلام فى بعضها: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا» وقوله عليه السلام «وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا». لكن الإنصاف أنّه غير تامّ ومخالف للسان أكثر الرّوايات مثل ما ورد فى بعضها: «أنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» وما ورد فى بعضها الاخرى: «ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا صلى الله عليه و آله» فإن هذا اللحن وهذا النحو من السياق عامّ يشمل زمن الحضور والغيبة كما لا يخفى. هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ الصحيح هو حجّية خبر الواحد فى زمن الحضور أيضاً كما يدلّ عليه ما سيأتى من الرّوايات المتواترة التى ورد أكثرها فى مورد عصر الحضور. الوجه الثالث: حملها على الخبرين المتعارضين بقرينة سائر الرّوايات التى تجعل الموافقة مع الكتاب من المرجّحات. والإنصاف أنّ هذا الجواب أيضاً لا يناسب لحن كثير من الرّوايات مثل ما ورد فيها: «وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف»، وما رواه أيّوب بن راشد عن أبى عبداللّه عليه السلام: قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، وكذلك ما ورد فيها: «أنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» فإنّ هذا القبيل من الرّوايات وردت فى مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى، نعم إنّ هذا الجواب تامّ بالنسبة إلى بعض الرّوايات. الوجه الرابع: أنّه لو فرض شمول هذه الرّوايات لخبر الواحد فإنّها معارضة لما هو أكثر وأظهر وسيأتى ذكرها عند ذكر أدلّة المثبتين. فظهر أنّ الجواب الأوّل والرابع تامّ لا إشكال فيه. هذا كلّه هو الاستدلال بالسنّة على عدم حجّية خبر الواحد.

الدليل الثالث: الإجماع

وأمّا الإجماع فقال الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل: ادّعاه السيّد المرتضى رحمه الله وهو ظاهر المحكى عن الطبرسى فى مجمع البيان، والسيّد المرتضى جعل بطلان حجّية خبر الواحد بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. واجيب عن هذا بأنّ حجّية خبر الواحد هو قول أكثر الأصحاب وعليها سيرة أصحاب الأئمّة كما يشهد عليها ما سيأتى من الرّوايات الحاكية عن أحوالهم خصوصاً ما ورد فيها التعليل بأنّه ثقة، الذى يدلّ على أنّ الملاك فى الحجّية هو كون الراوى ثقة. نعم لابدّ هنا من توجيه وتأويل لكلام السيّد المرتضى رحمه الله (لأنّه ربّما يستشكل فى السيره بأنّها لو كانت فكيف لم يلتفت إليها السيّد المرتضى رحمه الله مع قرب عهده إلى زمن المعصومين) كما أوّله شيخ الطائفة رحمه الله بأنّ معقد هذا الإجماع ليس هو الأخبار التى محفوفة بقرائن تشهد على صدقها وإن لم تصل إلى حدّ حصول العلم بالصدور، كما إذا نقلت فى الكتب المعتبرة والاصول المتلقّاة من كلمات المعصومين عليهم السلام بل المراد من معقد الإجماع الأخبار التى يرويها المخالفون.

الدليل الرابع: العقل

وأمّا العقل فهو- كما أشار إليه المحقّق النائينى رحمه الله- ما ذكره ابن قبة من أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقلّ بقبحه. وقد مرّ الجواب عن هذا فى أوّل مباحث الظنّ فى مقام الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى مستوفاً فراجع. هذا كلّه فى أدلّة القائلين بعدم حجّية خبر الواحد.

أدلّة القائلين بحجّية خبر الواحد

اشارة

وبعد ذلك نذكر أدلّة القائلين بالحجّية، وهم أيضاً استدلّوا بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب:

فاستدلّوا منه بآيات: ۱- آية النبأ قال اللّه تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» «۱». قال الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان: «قوله «إن جاءكم فاسق» نزل فى الوليد بن عقبة بن أبى معيط بعثه رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقّونه فرحاً به وكانت بينهم عداوه فى الجاهلية فظنّ أنّهم همّوا بقتله فرجع إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقال إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبى صلى الله عليه و آله وهمّ أن يغزوهم فنزلت الآية» «۲». ثمّ قال: «عن ابن عبّاس ومجاهد وقتادة» ثمّ ذكر قولًا آخر فى شأن نزول الآية وهو لا يناسب مضمون الآية وكلمة القوم المذكورة فيها. وقد إستشكل بعض العامّة فى شأن النزول المذكور بأنّ الوليد آمن يوم فتح مكّة وكان صبيّاً. ومن المحتمل جدّاً كون الخبر مجعولًا لتنزيه الوليد وتبرئته من ناحية بعض من له صلة بالخلفاء لكونه أخاً لعثمان من جانب الامّ. إن قلت: فكيف أرسله الرسول صلى الله عليه و آله لأخذ الزكوات مع أنّه كان فاسقاً؟ قلنا: لعلّ الوليد كان ظاهر الصلاح وكان فسقه أمراً مخفيّاً مستتراً وكان الرسول صلى الله عليه و آله أيضاً يعمل بحسب الظاهر ولم يكن بنائه على العمل بالغيب. هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ معنى علمه صلى الله عليه و آله وعلم الأئمّة عليهم السلام بالغيب إنّهم «إذا شاؤوا أن يعلموا علموا» كما ورد فى الحديث المشهور. وأمّا الاستدلال بالآية فله ثلاثة وجوه: أحدها: الاستدلال بمفهوم الشرط، والثانى: بمفهوم الوصف، والثالث: بمناسبة الحكم والموضوع. وقبل ذكر هذه الوجوه ونقدها نقول: لو اعطيت هذه الآية بيد العرف يفهم منها حجّية انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۱ خبر العادل وأنّه لا ندامة فى العمل به ولو لم يعلم منشأ هذه الدلالة. ثمّ نقول: أمّا مفهوم الوصف: فإن قلنا بكبرى مفهوم الوصف فلا إشكال فى مفهوم كلمة الفاسق فى الآية،

فتـدلّ على عدم لزوم التبيّن فى خبر العادل وحجّيته، لكن المشـهور عدم حجّية مفهوم الوصف خصوصاً فى الوصف غير المعتمد على الموصوف كما فى المقام فإنّه حينئذٍ أشـبه بمفهوم اللقب عندهم. لا يقال: فما هو الفائدة فى ذكر هذا الوصف، ولماذا لم يرد فى الآية هكذا: «إذا جاءك إنسان بنبأ ... الخ»؟ لأنّه يقال: إنّه ورد للتنبيه على فسق الوليد. لكن الإنصاف أنّ للوصف مفهوماً كما مرّ فى مبحث المفـاهيم خصوصاً فى مثل ما نحن فيه حيث يكون فى مقام إعطاء ضابطـة كلّيـة بملاحظـة صدرالآيـة (وهو قوله تعالى: «يا أيّها الـذين آمنوا ...»). والقول بكونه تنبيهاً على فسق الوليد كلام غير وجيه لأنّ الآيات لا تكون مختصّة بعصر دون عصر وبشخص دون شخص بل إنّها هـدى للناس فى جميع الأعصار، ولعلّ هـذا هو منشأ الفهم العرفى المـذكور آنفاً. وأمّا مفهوم الشـرط: فللقائلين به بيانات مختلفـة: الأوّل: أنّه تعـالى علّق وجوب التـبيّن على مجىء الفـاسق بالنبأ، فـإذا انتفى ذلـك سواء انتفى بانتفـاء الموضوع أى «إذا لم يجىء أحد بخبر» أو انتفى بانتفـاء المحمول أى «إذا جـاء شـخص بخبر وكـان عادلًا» ينتفى وجوب التبيّن فيسـتدلّ بإطلاـق المفهوم لعـدم وجوب التـبيّن فى خبر العـادل وأنّه حجّيـة. لكن يرد عليه: أنّ القضـيّة الشـرطيّة هيهنـا ليس لهـا مفهوم لأنّهـا سـيقت لبيـان تحقّق الموضوع مثل قولـك: «إن رزقت ولـداً فسـمّه محمّـداً» بمعنى أنّ الجزاء موقوف على الشـرط عقلًا لا شـرعاً وبجعل الشارع من دون توقّف عقلى فى البين، فعند انتفاء الشـرط حينئذٍ انتفاء الجزاء عقلى من قبيل قضيّة السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة بانتفاء المحمول مع وجود موضوعه (وانتفـاء المحمـول والحكم يكـون بواسـطة انتفـاء مـا علّق عليه من شـرط أو وصف). الثـانى: مـا أفـاده المحقّق الخراسـانى رحمه الله وحاصـله: أنّ الحكم بوجوب التبيّن عن النبأ الـذى جىء به معلّق على كون الجائى به فاسـقاً (لا على نفس مجىء الفاسق بالنبأ) بحيث يكون انوار الأـصول، ج۲، ص: ۴۰۲ المفهوم هكـذا: «إن لم يكن الجـائى بالنبـأ فاسـقاً بـل كـان عادلًا فلاـ يجب التبيّن عنه». ويمكن الجواب عنه: بـأنّه كـذلك لو كـانت الآيـة هكـذا: «النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا» بأن يكون الموضوع القـدر المطلق المشترك بين نبأ الفـاسق والعادل لأنّ القضـيّة حينئـذٍ ليست مسوّقـة لبيان تحقّق الموضوع، لكن الإشـكال فى أنّ مفاد الآيـة ليس كـذلك كما هو ظاهر فالإشـكال بعـدم المفهوم وارد. الثـالث: مـا أشـار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً بقوله: «مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ القضـيّة ولو كانت مسوقة لذلك إلّاأنّها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبيّن فى النبأ الذى جاء به الفاسق ...». وحاصله: أنّ القضيّة الشرطيّة فى الآيـة وإن كانت مسوقـة لبيان تحقّق الموضوع ولكنّها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبيّن بنبأ الفاسق فقط، ومقتضاه أنّه إذا انتفى نبأ الفاسق وتحقّق موضوع آخر مكانه كنبأ العادل لم يجب التبيّن عنه. وهـذا البيان والبيان السابق فى مخالفتهما لظاهر الآية سيّان. وأمّا مناسبة الحكم والموضوع: فقد اشير إليها فى كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله وغيره وتوضيحها: أنّ ظاهر الآية كون الفسق موجباً لعدم الاعتماد والاعتبار، أى أنّ التبيّن يناسب عـدم الاعتبار، وهذه المناسبة تقتضـى عرفاً عدم وجوب التبيّن فى خبر العادل المعتبر المعتمد. هـذا كلّه هو طرق الاسـتدلال بآيـة النبأ، وقد ظهر أنّ الطريق الأوّل والثالث تامّ خلافاً للطريق الثانى. لكن قد أورد على الآيه إشـكالات كثيرة ربّمـا تبلغ إلى نيف وعشـرين كمـا قـال به الشـيخ الأـعظم رحمه الله وقـال أيضاً: «إلّا أنّ كثيراً منها قابلـة للـدفع»، واختار المحقّق الخراسانى رحمه الله أربعة منها وذكرها فى تعليقته على الرسائل وقد أضاف إليها بعض المعاصرين عدّة اخرى، ونحن نذكر هنا أهمّها وهى خمسـة: الإشـكال الأوّل: ما يرتبط بالتعليل الوارد فى ذيل الآيـة، وهو أنّ مقتضـى عموم التعليل وجوب التبيّن فى كلّ خبر ظنّى لا يؤمن الوقوع فى النـدم من العمل به وإنّ كان المخبر عادلًا فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل. بيانه: لو قلنا أنّ الآية الشـريفة تـدلّ مفهوماً على أنّ خبر العادل حجّة مطلقاً ولو لم يفد انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۳ العلم لكن التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» دليل على أنّ الخبر الـذى لا يؤمن الوقوع فى النـدم من العمل به ليس بحجّيـة، ولو كان المخبر عادلًا (لأنّ العلّـة قد تعمّم كما أنّها قد تخصّـص) وحينئذٍ الترجيح مع ظهوره التعليل لكونه أقوى وآبياً عن التخصـيص مضافاً إلى كونه منطوقاً لا مفهوماً. واجيب عنه بوجوه: الوجه الأول: أنّ مقتضى التعليل ليس هو عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع مطلقاً، لأنّ المراد بالجهالـة هنا السـفاهة وفعل ما لا يجوز فعله، لا ما يقابل العلم، ولا شـبهة فى أنّه لا سـفاهة فى الركون إلى خبر العـدل والاعتماد عليه. إن قلت: يسـتلزم هذا كون اعتماد الصـحابة على خبر الوليد الفاسق سفيهاً، وهو كما ترى. قلنا: قد أجاب عن هذا المحقّق النائينى

رحمه الله بـأنّه ربّمـا يركن الشـخص إلى مـا لاـ ينبغى الركون إليه غفلـةً أو لاعتقـاده عدالـة المخبر، والآيـة هنـا نزلت للتنبيه على غفلة الصحابة أو لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد، أى ركون الصحابة إلى خبر الوليد لم يكن من باب الإقدام على أمر سفهى بل من جهة عـدم علمهم بفسق الوليـد. أقول: الجهالـة فى لغـة العرب وإن كان قـد تأتى بمعنى السـفاهة ولكن الأصل فى معناها هو ضدّ العلم كما نطقت به كتب اللغة، فحينئذٍ حمل الآية على المعنى الأوّل مشكل جدّاً، ويؤيّد ما ذكرنا ملاحظة موارد استعمال هذه الكلمة فى القرآن الكريم. الوجه الثـانى: «أنّه على فرض أن يكون معنى الجهالـة عـدم العلم بمطابقـة الخبر للواقع لاـ يعـارض عموم التعليـل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم لأنّه يقتضـى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، وكأنّه يقول: «نزّل خبر العادل بمنزلة العلم» فلا يشـمله عموم التعليل لا لأجل تخصـيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه» «۱». ويرد عليه: إنّ لسان الآيـة ليس لسان الـدليل الحاكم ولا يساوق مفهومها قولك: «الغ احتمال الخلاف» بل تـدلّ على أنّه إذا جـاءكم عـادل بنبأ فلاـ يجب التبيّن بل يجب القبول. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۴ نعم هـذا صادق بالنسـبة إلى جملـة من سائر الأدلّة لحجّيـة خبر الواحـد كقوله عليه السـلام: «ما أدّيا عنّى فعنّى يؤدّيان». الوجه الثالث: ما أجاب به شـيخنا العلّامة رحمه الله فى الدرر وهو: «أنّ التعليل لا يـدلّ على عـدم جواز الاقـدام بغير العلم مطلقاً بل يدلّ على عدم الجواز فيما إذا كان الاقدام فى معرض حصول الندامة، واحتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجّة فلو دلّت الآية بمفهومها على حجّية خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الإقدام على العمل به مؤدّياً إلى النـدم فلا منافاة بين التعليل ومفهوم الآية أصلًا» «۱». ويمكن أن يقال فى توضـيح ما أفاده بأنّ الموجب للنـدم هو ما كان معرضـاً للندامـة غالبـاً وخبر العـادل ليس كـذلك، ووقوع الخطأ فيه أحياناً كوقوع الخطأ فى العلم لا يوجب النـدم ولا ترك العمل به. الوجه الرابع: أنّه فرق بين الجهل والعلم فى مصـطلح المنطق وفى العرف واللغـة فالعلم المصـطلح فى المنطق هو درجة المائة فى المائة من اليقين، وفى مقابله الجهل المصـطلح، وأمّا العلم العرفى الاصولى فليس بتلك الدرجة بل يعدّ العمل بالظواهر وما أشبهها من العمل بالعلم عند العرف وإن لم يكن علماً قطعيّاً. هذا كلّه بالنسبة إلى الإشـكال الأوّل الوارد على الاسـتدلال بالآية. الإشكال الثانى: أنّه على تقدير دلالة الآية على المفهوم يلزم خروج المورد عن مفهوم الآية لأنّ موردها وهو الإخبار عن ارتداد جماعة (وهم بنو المصطلق) من الموضوعات فلا يثبت بخبر العـدل الواحـد، وخروج المورد أمر مسـتهجن عنـد العرف فيكشف عن عدم المفهوم للآية المباركة. وفيه: أوّلًا: نحن فى فسـحة عن هذا الإشكال، لأنّ المختار حجّية خبر الواحد حتّى فى الموضوعات، (إلّا فى باب القضاء لما ورد فيه من دليل خـاصّ بل لابـدّ فيه فى بعض الموارد من قيام أكثر من اثنين من الشـهود). ثانياً: أنّ هـذا ينافى إطلاق المفهوم لا أصـله حيث إنّه يـدلّ على حجّيـة خبر العـادل مطلقـاً، انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۵ وقـد قيّـد هـذا الإطلاق فى موارد الموضوعات بضمّ عـدل آخر وعـدم الاكتفاء بعـدل واحـد، وهـذا لا ينافى حجّية أصل المفهوم، فلو دلّت عليها الآية الشـريفة لم يكن تقييد إطلاقه بالنسـبة إلى مورده مانعاً عن تحقّقه، والذى لا يجوز فى الكلام إنّما هو خروج المورد برأسه لا ما إذا كان داخلًا مع قيد أو شـرط. الإشـكال الثالث: أنّه لو دلّت الآيـة على حجّيـة خبر الواحد لكان الإجماع الذى إدّعاه السيّد رحمه الله على عدم حجّية خبر الواحد أيضاً حجّة لأنّه من مصاديق خبر الواحـد، فيلزم من حجّيـة خبر الواحد عدم حجّيته، وهو من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه وهو محال. والجواب عن هذا واضح صـغرى وكبرى، أمّـا الكبرى: فلما مرّ من أنّ خبر الواحـد لا يعمّ هـذا القبيل من الإجماعات لأنّها من أقسام الإجماع الحدسـى لا الحسّـى. وأمّا الصـغرى: فلأنّنا نعلم بـأنّ مـا إدّعاه السيّد المرتضـى رحمه الله من الإجماعات مبتيّـة على أصل أو قاعـدة، وليست بمعنى الإجماع على مسألـة خاصّـة. الإشـكال الرابع: تعارض هذه الآية مع الآيات الناهيّة عن العمل بغير علم، والنسـبة بينهما العموم من وجه فتتعارضان فى مورد الاجتماع وهو خبر العادل الـذى يوجب الظنّ بالحكم فتقدّم الآيات الناهيّة على هذه الآية لكونها أقوى ظهوراً. والجواب عن هذا ظهر ممّـا سـبق فى مقـام التعرّض للآيـات الناهيّـة، فقـد قلنا هناك أنّ المقصود من الظنّ الوارد فى تلك الآيات هو الأوهام والخرافات التى لاـ أسـاس لها وعليه لا تعارض بينهما. الإشـكال الخامس: (وهو المهمّ) ما لا يختصّ بآيـة النبأ بل يرد على جميع أدلّـة حجّيـة خبر الواحد، وهو عدم شـمول أدلّة الحجّية للأخبار مع الواسـطة مع أنّ المقصود من حجّية خبر الواحد هو إثبات السنّة بالأخبار التى وصلت

إلينا مع الواسطة عن الحجج المعصومين عليهم السلام. ويمكن بيانه بوجوه: الوجه الأوّل: دعوى انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الواسطة. الوجه الثاني: اتّحاد الحكم والموضوع ببيان: أنّ حجّية الخبر التي يعبّر عنها بوجوب تصديق العادل إنّما هي بلحاظ الأثر الشرعي الذي يترتّب على المخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجّية لغواً ولا يصحّ التعبّد به، ومن المعلوم لزوم تغاير كلّ حكم مع موضوعه انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۶ فإذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر إلّانفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجّية الخبر لم يمكن ترتيب هذا الأثر، لما سبق من وحدة الحكم والموضوع وهو محال والمقام من هذا القبيل لأنّه إذا أخبرنا الصدوق رحمه الله مثلًا بقوله: «قال الصفّار قال: «الإمام العسكري عليه السلام ...» لم يترتّب على إخبار الصدوق سوى وجوب تصديق قول الصفّار لأنّ الأثر العملي إنّما يترتّب على قول المعصوم فقط لا غير. وحينئذٍ فوجوب تصديق الصدوق بمقتضى آية النبأ حكم وموضوعه (أي الأثر المترتّب على خبر الصدوق) أيضاً وجوب تصديق الصفّار، فيلزم اتّحاد الحكم والموضوع، وهو محال. وإن شئت قلت: يلزم اتّحاد الحكم والموضوع أو كون الحكم ناظراً إلى نفسه. توضيحه: إذا قلنا بدلالة الآية على حجّية خبر الواحد يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل (أي الأثر الذي يكون موضوعاً لحكم وجوب التصديق) نفس تصديقه من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه، مع أنّ وجوب التعبّد بالشيء لابدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتّب على الشيء من الآثار الشرعيّة، وإلّا فلو فرضنا خلوّ الشيء عن الأثر الشرعي لما صحّ إيجاب التعبّد الشرعي به، وعليه فلو كان الراوي حاكياً قول الإمام فوجوب التصديق بلحاظ ما يترتّب على قول الإمام عليه السلام من الآثار، كحرمة الشيء ووجوبه، ولو كان المحكي قول غيره كحكاية الصدوق رحمه الله قول الصفّار فالأثر المترتّب على قول الصفّار ليس إلّاوجوب تصديقه، فيلزم اتّحاد الحكم (وجوب التصديق) والموضوع (الأثر الشرعي) وكون الحكم ناظراً إلى نفسه. الوجه الثالث: لزوم إيجاد الحكم لموضوعه مع أنّه لابدّ من وجود الموضوع في الرتبة السابقة على الحكم، فإنّ الشيخ إذا أخبر عن المفيد رحمه الله وهو عن الصدوق رحمه الله فالمصداق الوجداني لنا هو قول الشيخ، فيجب تصديقه، وأمّا قول المفيد رحمه الله إلى أن ينتهي إلى الإمام فإنّما يصير مصداقاً لموضوع قولنا: «صدق العادل» بعد تصديق الشيخ قدس سره فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، وهو محال. وقد اجيب عن هذا الإشكال: تارةً بأنّ لزوم وجود الموضوع في الرتبة السابقة على الحكم إنّما هو في القضايا الخارجيّة مع أنّ أدلّة الحجّية من القضايا الحقيقيّة الشاملة للموضوعات المحقّقة والمقدّرة، ولا مانع فيها من تحقّق الموضوع بها وشمولها لنفسها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۷ واخرى بأنّه سلّمنا كون منصرف الآية الإخبار بلا واسطة إلّاأنّ العرف يلغي الخصوصيّة. وثالثة: بأنّ الإجماع المركّب قام على أنّ خبر الواحد إمّا حجّة مطلقاً (سواء كان مع الواسطة أو بلا واسطة) أو ليس بحجّة كذلك. وفيه: بما أن هذه المسألة معلومة المدرك فلا فائدة في الإجماع البسيط فيها فضلًا عن الإجماع المركّب. ورابعة: بأنّ المحال إنّما هو إثبات الحكم موضوع شخص الحكم لا إثباته موضوع فرد آخر من الحكم، فإنّ خبر الشيخ المحرز بالوجدان يجب تصديقه وبتصديقه يحصل لنا موضوع آخر، وهو خبر المفيد رحمه الله، وله وجوب تصديق آخر وهكذا. وخامسة: بأنّه يكفي في صحّة التعبّد كون المتعبّد به ممّا له دخل في موضوع الحكم ولا دليل على لزوم ترتّب تمام الأثر عليه، ففي ما نحن فيه حيث تنتهي سلسلة الأخبار إلى قوله عليه السلام فلكلّ واحد منها دخل في إثبات قوله الذي له الأثر الشرعي، وهذا المقدار كافٍ في صحّة التعبّد به، فليس هنا أحكام متعدّدة حتّى يستشكل باتّحاد الحكم والموضوع وغير ذلك بل هنا حكم واحد، وكلّ ما في سلسلة السند من الرجال جزء لموضوعه. ۲- آية النفر: قوله تعالى «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «۱» وقد وقع البحث عنها في ثلاث مقامات: الأوّل: في تفسير الآية، الثاني: في كيفية الاستدلال بها، الثالث: في الإشكالات الواردة عليها والجواب عنها. أمّا المقام الأوّل: فقد ذكر في تفسيرها وجوه خمسة: الوجه الأوّل: أن يكون المراد من النفر فيها الخروج إلى الجهاد غاية الأمر إنّها تنهى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۸ المؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كافّة وتأمرهم بالانقسام إلى طائفتين: فطائفة منهم تنفر إلى الجهاد، وطائفة اخرى تبقى عند الرسول للتفقّه في الدين. والقائلون بهذا الوجه استشهدوا له بصدر الآية وهو قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» فإنّه يدلّ

على أنّهم كانوا ينفرون كافّة إلى الجهاد وذلك لكى لا تشملهم الآيات النازلة فى المنافقين القاعدين، فتنهيهم الآية عن هذا النحو من الخروج وتقول: الجهاد مع الجهل واجب كالجهاد مع العدوّ. وهذا الوجه مخالف لظاهر الآية من بعض الجهات: أوّلًا: أنّه يحتاج إلى تقدير جملة «وتبقى طائفة» وثانياً: لابدّ من رجوع الضمير فى قوله «ليتفقّهوا» إلى الطائفة الباقية مع أنّ الظاهر رجوعه إلى الفرقة النافرة المذكورة فى الآية، وثالثاً: من ناحية رجوع الضمير فى «ولينذروا» إلى الطائفة الباقية أيضاً مع أنّ ظاهره أيضاً الرجوع إلى النافرة. الوجه الثانى: أن يكون المراد من النفر النفر إلى الجهاد أيضاً مع عدم التقدير المذكور فى الوجه الأوّل، فيرجع الضميران إلى الطائفة النافرة، أى التفقّه والإنذار يرجعان إليهم، واللّه تعالى حثّهم على التفقه فى ميدان الحرب لترجع إلى الفرقة المتخلّفة فتحذّرها. إن قلت: كيف يمكن التفقّه فى ميدان الجهاد. قلت: يحصل التفقّه هناك بالتبصّر والتيقّن بما يريهم اللّه من الظهور على المشركين ونصرة الدين وظهور صدق قوله تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» «۱» وكذلك قوله تعالى: «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ» «۲». وهذا الوجه أيضاً مخالف للظاهر من وجهين: الوجه الأوّل أنّه خلاف ظاهر التفقّه فى الدين وخلاف قوله: «ليتفقّهوا» بصيغة المضارع، فإنّه ظاهر فى الاستمرار لا فى التفقّه فى مقطع خاصّ وزمان معيّن (هو زمان الجهاد) كما أنّ كلمة الدين أيضاً ظاهرة فى جمّ غفير من المسائل والمعارف الدينيّة لا فى خصوص صفة من صفات البارى تعالى كقدرته ونصرته. الوجه الثانى: أنّه يبقى السؤال فى الآية بعدُ من أنّه لماذا منع من نفر الجميع للتفقّه فى الدين؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۰۹ لأنّ المفروض عدم وجود تقدير فى الآية، فالواجب على الجميع النفر للتفقّه هناك. الوجه الثالث: أن يكون المراد من النفر النفر إلى محضر الرسول صلى الله عليه و آله لتحصيل الدين، ومعنى الآية: لا يجوز لمؤمنى البلاد أن يخرجوا كافّة من أوطانهم إلى المدينة للتفقّه للزوم اختلال النظام. وهذا الوجه وإن يوجب التخلّص من إشكال التقدير ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ النهى عن شىء إنّما يصحّ فيما إذا كان الشخص فى معرض إرتكاب ذلك الشىء، وهو ممنوع فى مورد الآية، لأنّا لا نرى من نفر جميع المسلمين إلى محضر الرسول للتفقّه أثراً فى الأخبار والتاريخ. ثانياً: أنّه خلاف اتّحاد سياق هذه الآية مع الآية السابقة واللاحقة لأنّ موردها هو الجهاد. الوجه الرابع: أن تكون الآية ناظرة إلى جماعة من الصحابة كانوا يتوجّهون من المدينة إلى القبائل لتبليغ الأحكام والناس يهدون إليهم هدايا وعطايا، وصار هذا الأمر سبباً لإتّهامهم بعدم الخلوص فى نيّاتهم فتركوا هذه الرسالة، فنزلت الآية. ويرد على هذا الوجه أيضاً أنّه لا يساعد صدر الآية الظاهر فى أنّ جميع المؤمنون كانوا يخرجون من المدينة، بينما المفروض فى هذا الوجه خروج جماعة منهم، هذا أوّلًا. وثانياً: لازم هذا الوجه أن يكون النفر للتعليم لا للتفقّه. الوجه الخامس: أن نلتزم بالتفكيك بين النفر الأوّل وبين النفر الثانى، فيكون الأوّل بمعنى النفر إلى الجهاد، والثانى بمعنى النفر إلى التفقّه، فمعنى الآية: أيّها المؤمنون لا يخرج جميعكم إلى الجهاد بل تخرج طائفة إليه وطائفة إلى التعلّم والتفقّه. وفيه: أنّه خلاف وحدة السياق فإنّها تقتضى أن يكون النفر فى الآية بمعنى واحد. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّه يلزم إرتكاب خلاف الظاهر على كلّ حال. لكن الإنصاف أنّ أخفّها مؤونة وأقلّها محذوراً هو التفسير الأوّل كما يؤيّده ما ورد فى ذيل الآية من شأن النزول فإنّها وردت بعد نزول آيات الجهاد وذمّ المنافقين لأجل تركهم الجهاد، فكان المؤمنون يخرجون إلى الجهاد جميعاً لئلا يعمّهم ذمّ الآيات، فنزلت الآية ونهت عن خروج الجميع، هذا أوّلًا. ويؤيّده ثانياً: ما رواه الشيخ الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان (وأسنده إلى الإمام الباقر عليه السلام انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۰ مباشرةً وبقوله: «قال الباقر عليه السلام» مع أنّه ممّن لا يقول بحجّية خبر الواحد) قال: قال الباقر عليه السلام: «كان هذا حين كثر الناس فأمرهم اللّه سبحانه أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقّه وأن يكون الغزو نوباً» «۱». فقد صرّحت هذه الرّواية بما قدّرت فى الآية بناءً على هذا التفسير، أى قوله عليه السلام: «وتقيم طائفة» وقد اختار هذا التفسير كثير من المفسّرين. هذا كلّه بالنسبة إلى نفس الآية مع قطع النظر عن الرّوايات الواردة فى ذيلها. وهنا إشكال مهمّ ينشأ من روايات كثيرة تبلغ اثنتا عشرة رواية تشهد بأنّ النفر فى الآية بمعنى النفر إلى التفقّه لا الجهاد، وأكثرها واردة فى مورد قوم أخبروا بموت إمامهم المعصوم فيسأل الراوى عن أنّهم كيف يصنعون؟ فيتلو الإمام فى الجواب هذه الآية لبيان أنّ الوظيفة حينئذٍ هى الخروج فى الطلب والنفر إلى التفقّه فى معرفة الإمام اللاحق. منها: ما رواه يعقوب بن شعيب عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قلت: ليسوا إذا

هلك الإمام فبلغ قوماً له بحضرته؟ قال: «يخرجون فى الطلب فإنّهم لا يزالون فى عذر ما داموا فى الطلب، قلت: يخرجون كلّهم أو يكفيهم أن يخرجوا بعضهم؟ قال إنّ اللَّه عزّوجلّ يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» قال هؤلاء المقيمون فى السعة حتّى يرجع إليهم أصحابهم» «۲». ومنها: ما رواه عبدالأعلى قال: قلت: لأبى عبداللَّه عليه السلام بلغنا وفاة الإمام؟ وقال: «عليكم النفر. قلت: جميعاً؟ قال: إنّ اللَّه يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» الآية. قلت: نفرنا فمات بعضنا فى الطريق؟ قال فقال: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ- إلى قوله- أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» قلت: فقدمنا المدينة فوجدنا صاحب هذا الأمر ... الخ» «۳». إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى. ويمكن الجواب عنه بأنّ استدلال الإمام عليه السلام فى هذه الرّوايات ربّما يكون بما يستنتج من انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۱ الآية وبملاك يستفاد منها، وهو أنّ تحصيل العلم والتفقّه فى الدين واجب كفائى (كما أنّ الجهاد واجب كفائى والنفر مقدّمة له) فالرواية تقول حينئذٍ: إذا كان التعلّم واجباً ووجب امتثال هذا الوجوب فلا فرق بين الإقامة والخروج لأجل تحقّق الامتثال، ولا يخفى أنّ هذا لا ينافى التفسير الأوّل وكون النفر بمعنى النفر إلى الجهاد، هذا أوّلًا. وثانياً: غاية ما تقتضيه هذه الرّوايات كونها قرينة على أنّ النفر فى الآية استعمل فى النفر إلى الجهاد والنفر إلى التفقّه معاً، أى أنّه استعمل فى أكثر من معنى، وهو جائز على المختار عند وجود القرينة أو استعمل فى معنى جامع بينهما. هذا كلّه فى تفسير الآية، أى المقام الأوّل من البحث، وستعرف إن شاء اللَّه أنّ الاختلاف فى هذا المقام ليس له أثر كثير فى ما نحن بصدده. أمّا المقام الثانى: فهو فى كيفية الاستدلال بهذه الآية لحجّية خبر الواحد ... فنقول: الاستدلال بها يكون منّا يقوم على أساس دلالة قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على وجوب الحذر عند إنذار المتفقّه فى الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم أو لا، وهو معنى حجّية خبر الواحد تعبّداً. وأمّا كيفية دلالة كلمة «لعلّ» على الوجوب فهى من وجوه شتّى: الوجه الأول: أن يقال: إنّ كلمة «لعلّ» وإن كانت مستعملة فى معناها الحقيقى، وهو إنشاء الترجّى حتّى فيما إذا وقعت فى كلامه تعالى، ولكن بما أن الداعى إلى الترجّى يستحيل فى حقّه تعالى لأنّ منشأه عبارة عن الجهل والعجز فلا محالة تكون مستعملة بداعى طلب الحذر، وإذا ثبت كون الحذر مطلوباً ثبت وجوبه لأنّه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه بدون وجوبه، فإنّ المقتضى للحذر إن كان موجوداً فقد وجب الحذر وإلّا فلا يحسن من أصله. أقول: إنّ هذا الوجه تامّ إلّامن ناحية ما ذكر فى مقدّمته من استحالة الترجّى فى حقّه تعالى لأنّ المأخوذ فى مادّة الترجّى هو الحاجة إلى شرائط غير حاصلة، وعدم حصول الشرائط تارةً يكون من جانب المتكلّم وهو اللَّه تعالى فى الآية، واخرى من ناحية المخاطب وهو الناس فيها، ففى ما نحن فيه وإن كانت الشرائط حاصلة من جانبه تعالى إلّاأنّها غير حاصلة من جانب الناس، فاستعملت «لعلّ» فى معناها الحقيقى. وعلى كلّ حال يستفاد من كلمة «لعلّ» فى الآية مطلوبيّة الحذر (وهى مساوقة مع انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۲ الوجوب) سواء كانت مستعملة فى معناها الحقيقى أو فى معناها المجازى. الوجه الثانى: أنّ الحذر جعل غاية للإنذار الواجب (لظهور الأمر بالإنذار فى قوله تعالى «وَلِيُنْذِرُوا» فى الوجوب) وغاية الواجب إذا كانت من الأفعال الاختياريّة واجبة كما أنّ مقدّمة الواجب واجبة لوجوب الملازمة بينهما. الوجه الثالث: أنّ وجوب الإنذار والتفقّه مع عدم وجوب الحذر يستلزم اللغو. الوجه الرابع: الإجماع المركّب، فإنّ الامّة بين من لا يقول بحجّية خبر الواحد أصلًا، وبين من يقول بوجوب العمل به، فالقول برجحان العمل به دون وجوبه قول بالفصل. أقول: لا إشكال فى بطلان بعض هذه الوجوه أو كونها قابلة للمناقشة، وهو الوجه الثالث والرابع، أمّا الرابع فلعدم حجّية الإجماع البسيط فى مثل المقام الذى يكون- على الأقل- محتمل المدرك فضلًا عن الإجماع المركّب. وأمّا الوجه الثالث: فلعدم لزوم اللغويّة لإمكان أن يكون وجوب الإنذار لغاية حصول العلم، ويكفى، فى نفى اللغوية ترتّب الأثر فى الجملة فيبقى الوجه الأوّل والثانى، ولا- بأس بهما. لكن يرد على الاستدلال بهذه الآية إشكالات عديدة لا يتمّ الاستدلال بها من دون دفعها: الأوّل: أنّ الآية وردت فى مقام بيان وظيفة المتفقّهين النافرين لا وظيفة قومهم بعد الرجوع إليهم. ويمكن الذبّ عنه مضافاً إلى عدم وروده على الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى تفسيرها (لأنّ غاية الواجب واجبة على الباقين) بأنّ ظاهر الآية أنّها فى مقام بيان وظيفة كلتا الطائفتين طائفة المنذرين بالكسر وطائفة المنذرين بالفتح، فتطلب من الاولى الإنذار لظهور الأمر (ولينذروا) فى الوجوب ومن الثانية القبول لما

مرّفى الوجه الأوّل من دلالـة كلمة «لعلّ» على معنى الطلب. الثانى: أنّ الظاهر من الآية هو حجّية قول المجتهد بالنسـبة إلى مقلّديه، لأنّ التفقّه والإنـذار بما تفقّه من وظيفة المجتهد لا الناقل للرواية، لأنّ وظيفة الناقل النقل والإخبار لا تعيين تكليف المخبر به، فلا ربط للآية بحجّية خبر الواحد الذى هو محلّ الكلام. إن قلت: كيف، مع أنّه لم يكن للفقه والاجتهاد بالمعنى المصـطلح فى عصـر الأئمّة عين ولا أثر؟ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۳ قلنا: لا إشـكال فى وجود هذا المعنى فى ذلك الزمان على حدّه البسـيط وفى دائرة تخصـيص العام وتقييـد المطلق وتقـديم النصّ على الظاهر وشـبه ذلك، والإنصاف أنّ مفاد الآية ليس على حدّ الاجتهاد المصـطلح ولا على حدّ البيان السـاذج للخبر، بـل المسـتفاد منهـا عرفـاً كون النـاقلين للأخبـار من قبيـل ناقلى فتاوى المجتهـدين والمنصوبين من قبلهم لنقل المسائل العمليّة وتوضـيحها لمقلّـديهم فى يومنا هـذا، ولا إشـكال فى قابليتهم للإنذار ولا إشـكال أيضاً فى تحقّق الإنذار بتوسّـطهم أى يتحقّق الإنـذار بمجرّد نقل الرواة عن الأئمّـة عليهم السـلام ولا يشترط فيه التفقّه بالمعنى المصـطلح كما لا يشترط فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا ريب. الثالث: أنّ المأخوذ فى التفقّه والإنـذار فى الآيـة عنوان الطائفـة، وهى عبارة عن الجماعـة وإخبار الجماعة يوجب العلم، فتكون الآيـة خارجـة عن محلّ البحث. والجواب عنه واضح، لأنّ المقصود من الطائفة هو معناها الحقيقى نظير المراد فى قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ» وفى قولك: «سل العلماء ما جهلت» وقولك: «راجع الأطباء فى مرضك» وقوله تعالى: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْـرِفِينَ» وقوله تعـالى: «وَلَـا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» ونظيرهـا ممّـا لا ـ شـكّ فى أنّ المخاطب فيه كلّ واحـد من الأفراد والمصاديق مسـتقلّا لا الجماعـة بما هى جماعـة. الرابع: أنّ الآية ناظرة إلى اصول الدين وتحصـيل المعارف الدينيّة بقرينة الرّوايات التى وردت فى ذيلها الدالّة على وظيفة المؤمنين فى تعيين الإمام اللاحق بعد وفاة الإمام السابق، وقد مرّ بعضها فى البحث عن المقام الأوّل، ولا إشكال فى اعتبار حصول العلم فى الاصول، فتكون الآيـة خارجـة عن محلّ البحث. والجواب عنه: أنّ الآيـة عامّة تعمّ الفروع أيضاً لأنّه لا وجه لتخصيصـها بالاصول، أمّا الرّوايات فإنّها غاية ما تثبته أنّ اصول الدين مشـمولة للآية ولا تدلّ على انحصارها بها. ۳- آية الكتمان وهى قوله تعـالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَـا أَنزَلْنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُـدَى مِنْ بَعْـدِ مَا بَيَّنَّاهُ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۴ لِلنَّاسِ فِى الْكِتَـابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمْ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمْ اللَّاعِنُونَ» «۱» ، وقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَـا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَـابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنـاً قَلِيلًـا أُوْلَئِـكَ مَـا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ ...» «۲». وتقريب الاسـتدلال بهما: أنّ حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يلازم وجوب القبول وألّا يكون لغواً. نعم إنّه تامّ بالنسبة إلى الآيـة الاولى، لأنّ الموضوع فيهـا هو مجرّد الكتمان، وأمّا الآيـة الثانيـة فيمكن الإشـكال فيها بأنّ مجرّد الكتمان فيها ليس موضوعاً للحرمة بل أخذ فى الموضوع أنّهم يشترون بكتمان الحقّ ثمناً قليلًا، فالصالح للاسـتدلال هو الآية الاولى فقط. وإستشـكل فيها أوّلًا: بأنّها واردة فى اصول العقائد كما يشـهد به شأن نزولهما. واجيب عنه: بأنّها مطلقة تعمّ الفروع والاصول معاً لأنّ الآية تشـمل ما إذا كتم فقيه حرمـة الربـا مثلًـا بالوجـدان، ولا ـ دخل لخصوصـيّة المورد لأنّ المورد ليس مخصّـِصاً. وثانياً: أنّه من الممكن أن تكون فائـدة حرمـة الكتمـان ووجوب الإظهـار هو حصول العلم من قولهم لأجـل تعـدّدهم لا العمل بقولهم وإن لم يحصل العلم من إخبارهم. وإن شئت قلت: إنّـا فهمنا وجوب القبول من برهان اللغويّـة لا من اللفظ حتّى يـدّعى الإطلاق بالنسـبة إلى مورد عـدم حصول العلم. ۴- آية أهـل الـذكر وهى قوله تعـالى: «فَاسْـأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» وقـد وردت فى موضـعين من الكتاب الكريم: أحـدهما: سورة النحـل: «وَمَـا أَرْسَـلْنَا مِنْ قَبْلِـكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» «۳» ، والثـانى: سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَـلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» «۴» ، (والفرق بين الآيتين منحصر انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۵ فى كلمـة «من» فإنّها وردت فى الاولى لا الثانيـة). وهاتان الآيتان بشـهادة صدرهما نزلتا فى من كانوا يعترضون على النبى صـلى الله عليه و آله بـأنّه لِمَ خلق بشـراً أو لا ـ يكون معه ملـك، فأجابتا عن هـذا الإشـكال بأنّ هـذا ليس أمراً جديـداً بل كان الأمر كـذلك فى الأنبياء السـلف، وإن أردتم شاهـداً على هـذا فاسألوا أهل الـذكر، فمورد الآيـة مسألة من مسائل أصل النبوّة (الذى هو من جملة اصول الدين) وهى أنّه هل يمكن أن يكون النبى صـلى الله عليه و آله بشـراً أو لا؟ والاسـتدلال بهـذه الآية لحجّية خبر الواحد يرجع أيضاً إلى برهان اللغويّـة، وتقريبه: أنّ ظـاهر الأـمر بـالسؤال هو وجوبه، ووجوبه ملازـم لوجوب القبول، وإلّا يكون وجوب السؤال لغواً، وإطلاقه يشـمل

السؤال الـذى يحصـل من جوابه العلم ومـا يحصـل من جوابه الظنّ، أى يجب القبول سواء حصـل العلم أم لا؟ ولكن يرد عليه: أوّلًا: ما أورده كثير من الأعلام وهو أنّه يمكن أن تكون فائـدة وجوب السؤال هى حصول العلم بالسؤال فيخرج عن اللغويّـة. ويمكن دفع هـذا الإشكال بإطلاق وجوب السؤال، لأنّ لازمه إطلاق وجوب القبول. وثانياً: أنّ مفادها أخصّ من المدّعى، لأنّها تدلّ على وجوب القبول فى خصوص مورد السؤال، بينما محلّ النزاع مطلق أخبار الثقة سواء كان فى قبال سؤال أم لم يكن. والجواب عنه واضح وهو أنّ الفهم العرفى يوجب إلغاء الخصوصـيّة عن مورد السؤال. وثالثاً: أنّ قوله تعالى «أهل الـذكر» ظاهر فى أهل الخبرة، فيدلّ على حجّية قول أهل الخبرة لوجود تفاسير مختلفة لأهل الذكر فى كلمات المفسّـرين فبعضهم فسّره بالقرآن لأنّ من أسامى القرآن الذكر كما ورد فى قوله تعالى: «وَهَـذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ» «۱» وبعضـهم فسّـره بأهل الكتاب من علماء اليهود والنصارى، والمقصود من السؤال منهم حينئذٍ هو السؤال عن علائم النبوّة الموجودة فى التوراة والإنجيل، وثالث فسّـره بأهل العلم بأخبار الماضين، ورابع فسّره بالأئمّة صلوات اللَّه عليهم لأنّ من أسامى الرسول أيضاً الـذكر كما ورد فى قوله تعالى: انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۶ «قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا» «۱» وقد أُيّد هذا التفسير بروايات وردت فى هذا المعنى. لكن الصـحيح أنّ المراد منه أهل العلم عامّة وأنّ كلّ واحد من هذه الاحتمالات بيان لمصـداق من المصاديق وتفسير للآية بالمصداق كما هو المتداول فى كثير من كتب التفسير وكذا الرّوايات، وذلك باعتبار أنّ الذكر فى اللغة بمعنى العلم مطلقاً ومن دون تقيّد وخصوصـيّة، ويشـهد عليه ملاحظة موارد اسـتعمال هذه المادّة ومشتقّاتها فى القرآن الكريم كقوله تعـالى: «لَعَلَّهُمْ يَتَـذَكَّرُونَ» فيكون المراد من كلمـة «الأهـل» كـلّ من كان عالماً وخبيراً فى موضوع من الموضوعات ومسألـة من المسائـل، ولاـ وجه لتخصـيصه بمصـداق دون مصـداق. وعليه يكون الاسـتدلال بهـذه الآيـة فى بـاب التقليـد أولى ممّـا نحن فيه. لكن المحقّق الخراسانى رحمه الله حاول الجواب عن هذا الإشـكال بأنّ مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من أجلّاء الرواة كانوا من أهل العلم، فيجب قبول روايتهم، وإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول روايـة من ليس من أهـل العلم بالإجماع المركّب. والإنصاف أنّه غير تـامّ، لأنّ المستفاد من الآيـة وجوب السؤال عن مثـل زرارة وقبول روايته من حيث إنّه من أهـل العلم والخبرويـة لاـ بما أنّه راوٍ وناقل للروايـة حتّى يتعـدّى عنه إلى سـائر الرواة. وإن شـئت قلت: هو دليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وإمضاء لبناء العقلاء فى هـذا الأمر، وأمّا الإجماع المركّب فلا إشـكال فى عـدم حجّيته فى مثل هـذه المسألة. ورابعاً: أنّ الآية وردت فى اصول العقائد ولا كلام فى عـدم حجّيـة خبر الواحـد فيها. ويمكن الجواب عن هـذا أيضاً بأنّ الآية مطلقة تشـمل الاصول والفروع، غاية الأمر لابدّ فى الاصول من إضافة قيد من الخارج وهو اعتبار حصول العلم. فقد ظهر أنّ جميع ما اورد على الاسـتدلال بهذه الآية مدفوعة إلّاالإشـكال الثالث، وهو أنّها واردة فى حجّيـة قول أهل الخبرة، ولهـذا اسـتدلّ كثير من العلماء بها فى باب الاجتهاد والتقليـد بل هى من أهمّ أدلّـة ذلك الباب. هذا كلّه فى الإستلال لحجّية خبر الواحد بالكتاب، وهو الدليل الأوّل.

الدليل الثانى: السنّة

ويتضـمّن الاستدلال بروايات متواترة وردت أكثرها فى الباب التاسع والباب الحادى عشر من أبواب صفات القاضى فى الوسائل، إلّاأنّ مضامينها مختلفة، وهى طوائف: الطائفة الاولى: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشـخاص معينين من الرواة والأصحاب أو إلى كتبهم: منها: ما رواه شـعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبداللَّه عليه السـلام: ربّما إحتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى يعنى أبا بصير» «۱». ومنهـا: مـا رواه يونس بن عمّـار عن أبى عبـداللَّه عليه السـلام قال له فى حـديث: «أمّا ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» «۲». ومنها: ما رواه المفضّل بن عمر أنّ أبا عبداللَّه عليه السلام قال للفيض بن المختار فى حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه. فقالوا: زرارة بن أعين» «۳». وتقريب الاستدلال بهـذه الطائفة أنّها وإن لم تصـرّح بحجّية خبر الثقة بنحو الكبرى الكلّية ولكن يستفاد ذلك من مجموعها بل من كلّ فرد منها لضـرورة عدم خصوصـيّة لأشخاصـهم فلم توجب حجّية كلامهم إلّاوثاقتهم وأمانتهم على الدين والدنيا، فمن كان من غير هؤلاء وكان بصفاتهم

كان خبره حجّةً ومعتبراً. الطائفة الثانية: الأخبار التى تدلّ على حجّية خبر الثقات بنحو الكبرى الكلّية من دون اختصاص بأشخاص معينين: منها: ما جاء فى مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» «۴». فيستفاد من تعبيره ب «أصدقهما» أنّ الصدق يوجب الحجّية ولذلك يكون مرجّحاً عند التعارض. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۸ ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لا يتّهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» «۱». ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللَّه عزّوجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» «۲». فلا يخفى أنّ الحكم فى هذه الرّوايات تعلّق بعناوين كلّية وهى: «الصادق فى الخبر» فى الرّواية الاولى، و «غير المتّهم بالكذب» فى الرّواية الثانية، و «الثقة» فى الرّواية الثالثة، فصدر الحكم على نهج القضيّة الحقيقيّة. ومنها: ما رواه عبدالعزيز بن المهتدى والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام: قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: «نعم» «۳». فقد أمضى الإمام فى هذه الرّواية ما كان مرتكزاً فى ذهن الراوى من حجّية قول الثقة لأنّ الراوى سأل عن وثاقة يونس بن عبدالرحمن وعن أخذ معالم دينه منه لكونه ثقة، والإمام عليه السلام أجاب عن كلا السؤالين بقوله «نعم»، فكأنّه أمضى الصغرى والكبرى جميعاً. ومنها: ما ورد فى التوقيع الشريف الوارد على القاسم بن العلاء: «فإنّه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا ونحملهم إيّاه إليهم» «۴». فإنّ الحكم فيها بعدم جواز التشكيك أيضاً تعلّق بموضوع الثقة. ومنها: ما رواه أحمد بن إسحاق عن أبى الحسن عليه السلام سألته وقلت: من اعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى وما قال لك عنّى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۱۹ فعنّى يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون» قال: وسألت أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: «العمرى وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤدّيان، وما قالا لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان» «۱». الإنصاف أنّ قوله عليه السلام: «فإنّه الثقة المأمون» أو قوله عليه السلام فى ذيل الحديث: «فإنّهما الثقتان المأمونان» بمنزلة تعليق حرمة الخمر بقولك: «لأنّه مسكر» فيدلّ على أنّ الميزان فى حجّية خبر الواحد كون المخبر ثقة. الطائفة الثالثة: روايات اخرى ذات تعابير مختلفة تدلّ على كلّ حال على حجّية خبر الثقة: منها: ما رواه إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك اللَّه وثبّتك- إلى أن قال-: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة اللَّه وأمّا محمّد بن عثمان العمرى فرضى اللَّه عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى» «۲». فهذه الرّواية وإن استدلّ بها فى باب التقليد وباب ولاية الفقيه لكن يمكن أن يستدلّ بها أيضاً فى باب الحديث والأخبار بالأحاديث خصوصاً مع ملاحظة التعبير الوارد فيها ب «رواة أحاديثنا»، فإنّها فى الجملة تدلّ على حجّية خبر الواحد وإن اعتبرنا فيها شرائط وخصوصيّات، ولا يخفى أنّ محلّ النزاع حجّية خبر الواحد فى الجملة، كما يمكن إدراج هذه الرّواية فى الطائفة الثانية لما ورد فى ذيلها: «فإنّه ثقتى وكتابه كتابى». ومنها: ما رواه أبو العبّاس الفضل بن عبدالملك قال سمعت أبا عبداللَّه عليه السلام يقول: «أحبّ الناس إلىّ أحياءً وأمواتاً أربعة: يزيد بن معاوية الجبلى، وزرارة، ومحمّد بن مسلم، والأحول وهم أحبّ الناس إلىّ أحياءً وأمواتاً» «۳». فإنّها تدلّ على حجّية خبر الثقة فى الجملة بالدلالة الالتزاميّة كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۰ ومنها: ما رواه على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب لعبداللَّه بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبداللَّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم صلّها فى المحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلّاعلى الأرض، فوقّع عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت» «۱». هذه هى الطوائف الثلاثة من الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد. وإستشكل فيها أوّلًا: بإمكان المنع عن كونها متواترة

لأنها مع كثرتها منقولة عن عدّة كتب خاصّة لا تبلغ حدّ التواتر مع أنّ الشرط في تحقّق التواتر كونها متواترة في جميع الطبقات، والتواتر في جميعها ممنوع مع ما عرفت. وثانياً: بأنّه لو سلّمنا كونها متواترة إلّاأنّه لا يوجد بين الأخبار خبر يكون جامعاً لعامّة الشرائط، أي دالّا على حجّية قول مطلق الثقة، لأنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي من الإمام بلا واسطة مع كون الراوي من الفقهاء نظراء زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير، ومعلوم أنّه ليس بينها خبر واجد لجميع الشرائط حتّى شرط عدم الواسطة. ولكن يمكن الجواب عن كلا الإشكالين: أمّا عن الأوّل: فبأنّه لو لم تكن الأخبار متواترة فلا أقلّ من وجود خبر بينها محفوف بالقرائن القطعيّة أو الاطمئنانيّة يدلّ على حجّية خبر مطلق الثقة، وهذا المقدار لا يضرّنا ولا بأس به لأنّ المهمّ هو القطع بالصدور. وأمّا عن الثاني: فبأنّه أوّلًا: كلّ واحدة من الطوائف الثلاثة للأخبار قطعية الصدور وإن لم يكن بينها مصداق للخبر المتواتر في المصطلح، ولا إشكال في دلالة بعض هذه الطوائف على حجّية خبر الثقة مطلقاً. ثانياً: أنّ جميع الرّوايات (باستثناء روايتين أو ثلاث روايات ممّا ورد فيها نظير مضمون: «ما أدّيا عنّي فعنّي يؤدّيان») ظاهرة في الأعمّ من الأخبار مع الواسطة ويكون القدر المتيقّن حينئذٍ ما كانت سلسلة الرواة فيها من الفقهاء نظراء زرارة من دون فرق بين كونها مع الواسطة أو بلا واسطة، فلو ظفرنا على رواية جامعة لهذه الشرائط ويكون مفادها حجّية خبر الثقة مطلقاً يثبت المطلوب سواء كانت مع الواسطة أو بدون الواسطة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۱ ويمكن أن تكون من هذا القبيل رواية أحمد بن إسحاق المذكورة آنفاً، لأنّ رجال السند فيها كلّهم من أجلّاء الأصحاب الذين يعتنى بشأنهم، ولا إشكال أيضاً أنّ قوله عليه السلام: «فإنّه الثقة المأمون» وما ورد في ذيل هذا الحديث من قوله عليه السلام: «فإنّهما الثقتان المأمونان» بمنزلة الكبرى الكلّية يدلّ على حجّية خبر الثقة مطلقاً. فقد ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال على حجّية خبر الثقة بالسنّة في محلّه.

الدليل الثالث: الإجماع

وتارةً يراد به الإجماع القولي من العلماء، واخرى الإجماع العملي منهم بل من كافّة المسلمين ويمكن التعبير عنه بسيرة المسلمين أيضاً، وثالثة السيرة العقلائيّة. أمّا الإجماع بالمعنى الأوّل فهو ممنوع لكون المسألة خلافيّة، وكذا الإجماع بالمعنى الثاني، ولو سلّمنا تحقّق صغرى الإجماع لكنّه ليس بحجّة لأنّ مدارك المسألة معلومة، فطائفة منهم تمسّكوا بالدليل العقلي، واخرى بالأدلّة النقليّة من الآيات والرّوايات. أمّا الإجماع بمعنى السيرة العقلائيّة: فهو استقرار طريقة العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة مطلقاً، وهو حجّة ما لم يردع عنه الشارع. إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم. قلنا: قد مرّ جوابنا عن هذه الآيات بأنّ المقصود من الظنّ الوارد فيها الوهم والخرافة. إن قلت: إنّ استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة إنّما هو من جهة حصول الوثوق والاطمئنان منه نوعاً وإلّا فلا خصوصيّة لخبر الثقة ولا لغيره أصلًا فعملهم بخبر الثقة خصوصاً في الامور المهمّة إنّما يكون فيما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان لا بما هو هو، فلا يثبت بها حجّية الظنّ مطلقاً ولو لم يحصل إلى حدّ الوثوق، ولو سلّمنا شمولها لمطلق الظنّ إلّاأنّ دائرتها تختصّ بالأخبار بلا واسطة، ولو فرضنا شمولها للأخبار مع الواسطة أيضاً في زماننا هذا، إلّاأنّ رجوعها إلى عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام غير ثابت. قلنا: لو راجعنا سيرة العقلاء في امورهم العامّة غير الشخصية كتقسيم ضريبة ماليّة وتوزيعها بين الفقراء ونحو ذلك ممّا يصنع به في دائرة واسعة لعلمنا أنّهم يكتفون في تعيين انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۲ الفقراء وتشخيص الموضوعات والمصاديق بأخبار الثقات مطلقاً ولو لم يحصل الاطمئنان المقارب للعلم، بل ولو كان الخبر مع الواسطة فيكتفى مثلًا بوثيقة لتعيين الفقير الفلاني التي ارسلت من جانب شخص موثّق، كما أنّه المتعارف في الحوالات البنكيّة فإنّها تقبل من حامليها بمجرّد كونهم موثّقين مع أنّ احتمال مجعوليتها موجود، بل على هذا يدور رحى الحياة الاعتياديّة اليوميّة، وعليه أيضاً مدار المراجعات إلى التاريخ والأخبار الماضية فيكتفى فيها بتأليفات الموثّقين والكتب المعتبرة الموجودة من دون الإتّكاء على حصول يقين أو اطمئنان وإلّا لا طريق لنا للوصول إلى أخبار الماضين والاعتبار منها أصلًا. وإن شئت فاختبر نفسك فيما إذا أردت تقسيم غلّة الأوقاف أو سهم الإمام وشبهها في مصارفها لا سيّما إذا كانت كثيرة فإنّك سوف تعرف أنّه لا مناصّ لك من قبول خبر الثقات في هذه الامور ولو لم يحصل

العلم أو الاطمئنان. وأمّا وجود هذه السيرة فى عصر الأئمّة عليهم السلام فيشهد له ملاحظة الأسئلة الواردة من الرواة وتقريرات الأئمّة لهم التى مرّت جملة منها ضمن نقل الأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة. ثمّ إنّ مخالفة أمثال السيّد المرتضى رحمه الله لا تضرّنا فى المقام، أى ليست مضرّة بالإجماع المصطلح وذلك لجهتين: الاولى: لعلّ مخالفتهم كانت من ناحية الضغط الوارد من جانب المخالفين واعتراضهم بأنّه لو كان خبر الواحد حجّة عندكم فكيف لا تعملون بأخبار الآحاد الواردة من طرقنا مع عدم إمكان جرح رواتهم من جانب هؤلاء؟ الثانية: أنّه يمكن حمل مخالفتهم بالنسبة للأخبار غير نقيّة السند المرويّة من غير الثقات من أصحاب الأئمّة أو فى الكتب غير المعتمدة، لأنّه لا شكّ فى أنّهم كانوا يعملون بالأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة للشيعة ويستندون إليها فى فتاويهم، نعم كان وجه عملهم بها اعتقادهم بأنّها محفوفة بقرائن قطعية أو اطمئنانيّة وهى ممنوعة عندنا فهم مشتركون معنا فى أصل حجّية أخبار الثقات الموجودة فى الكتب المعتبرة المعتمدة عليها للشيعة (التى هى محلّ الكلام فى ما نحن فيه) إنّما الاختلاف فى وجه الحجّية فمخالفتهم ليست مضرّة بثبوت الإجماع على العمل بها. ثمّ إنّ المهمّ فى الجواب عن الآيات الناهيّة التى قد يتوهّم رادعيتها للسيرة العقلائيّة هو ما انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۳ مرّ من أنّ المراد من الظنّ الوارد فيها هو الوهم والخرافة التى ليست مبنية على أساس برهانى متين. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجوه كلّها غير تامّة: أحدها: أنّها واردة إرشاداً إلى عدم كفاية الظنّ فى اصول الدين. وقد مرّ سابقاً أنّ هذا الجواب صحيح بالنسبة إلى بعض الآيات لا جميعها. ثانيها: أنّها منصرفة عن الظنّ الذى قام الدليل على حجّيته. وفيه: أنّه مجرّد دعوى بلا شاهد. ثالثها: أنّ رادعيّة الآيات عن سيرة العقلاء دوريّة لأنّ رادعيّة الآيات بعمومها متوقّفة على حجّية هذا العموم، وحجّيته موقوفة على عدم كون السيرة مخصّصة له إذ لو كانت مخصّصة له لم يبق لها عموم حتّى تكون بعمومها حجّة رادعة عن السيرة، وعدم كون السيرة مخصّصة لعموم الآيات أيضاً موقوف على عموميتها فكون الآيات رادعة عن السيرة متوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة، بينما عدم كون السيرة مخصّصة لها أيضاً متوقّف على كون الآيات رادعة عنها، وهو دور محال. أقول: العجب من هذا البيان لأنّ القضيّة على العكس فإنّ المقتضى لحجّية العمومات والإطلاقات خصوصاً فى المخصّص المنفصل موجود والمانع عنها يحتاج إلى دليل بخلاف السيرة لأنّها ليست حجّة فى حدّ ذاتها بل يتحقّق المقتضى لحجّيتها بإمضاء الشارع وعدم ردعها. وإن شئت قلت: السيرة العقلائيّة فى حدّ ذاتها ناقصة من حيث الحجّية لا تتمّ إلّابإمضاء الشارع ولكن ظهور العام حجّة تامّة إلّاأن يمنع عنه مانع، فما دام لم يثبت المانع نأخذ بهذا الظهور، وأمّا السيرة فليست كذلك، فإنّها إذا لم يثبت إمضاء الشارع بقيت غير حجّة، فحجّية العمومات ليست متوقّفة على إثبات عدم كون السيرة مخصّصة، ولكن حجّية السيرة تتوقّف على إثبات إمضاء الشارع وعدم كون الآيات رادعة.

الدليل الرابع: العقل

اشارة

وتقريره من وجوه: الوجه الأوّل: العلم الإجمالى بصدور جملة كثيرة من الأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة المشتملة على الأحكام الإلزاميّة الوافية بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلًا ذاك المقدار لأنحلّ علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف بين الرّوايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلى بالتكاليف فى مضامين الأخبار الصادرة المعتبرة والشكّ البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات غير المعتبرة، ولازم ذلك وجوب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافية منها فيما إذا لم يكن فى المسألة أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب. ويرد على هذا الوجه: أوّلًا: أنّ مقتضى هذا الوجه هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجّيتها بالخصوص وأنّ العلم الإجمالى يقتضى هذا المقدار من العمل، ومن المعلوم أنّ الأخذ من باب الاحتياط يختلف عن الأخذ بها من باب الحجّية فإنّ الحجّة تخصّص وتقيّد وتقدّم على معارضها مع الرجحان وتوجب جواز إسناد الحكم إلى الشارع وجواز قصد الورود، بخلاف الأخذ بها احتياطاً فإنّه لا يترتّب عليه هذه الآثار. وثانياً: أنّه يقتضى حجّية أخبار الثقات وغير الثقات جميعاً مع أنّ

المدّعى هو حجّية خبر الثقة فقط. ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ هنا دائرتين من العلم الإجمالى الكبير والصغير، وإذا ظفرنا بالمقدار المعلوم بالإجمال فى الدائرة الصغيرة لأنحلّ العلم الإجمالى من دائرته الكبيرة إلى الدائرة الصغيرة، نظير ما إذا علمنا إجمالًا بوجود شاة محرّمة فى خصوص السود من الغنم، وعلمنا أيضاً بوجود شاة محرّمة فى مجموع القطيع من السود والبيض جميعاً، فإذا عزلنا الشاة المحرّمة من السود تنحلّ دائرة العلم الإجمالى من مجموع القطيع إلى مقدار السود منها. وقد يتوهّم انحلال هذا العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير، أى بالظفر على القدر المتيقّن والمعلوم بالإجمال فى أخبار الثقات. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۵ وأجاب عنه شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله بدعوى أنّه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال من أطراف الصغير، أى الأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة، وضممنا الباقى إلى باقى الأطراف من العلم الإجمالى الكبير (أى سائر الأمارات الظنّية) لكان العلم الإجمالى باقياً، وهذا دليل على عدم انحلاله. ولكن شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله فى الدرر قال: بعدم صحّة هذه الدعوى (دعوى الشيخ رحمه الله) واعتبر لعدم الانحلال المذكور وجود علم إجمالى آخر بالنسبة إلى سائر الأمارات وإليك نصّ كلامه: «ومن المعلوم عدم صحّة هذه الدعوى إلّابعد العلم بالتكاليف زائدة على المقدار المعلوم فى الأخبار الصادرة إذ لولا ذلك لما حصل العلم بعد عزل طائفة من الأخبار لإمكان كون المعلوم بتمامه فى تلك الطائفة التى عزلناها ... إلى أن قال: نعم يمكن منع العلم زائداً على ما حصل لنا من الأخبار الصادرة» «۱». أقول: الإنصاف صحّة دعوى الشيخ رحمه الله فى بيان ما هو المعيار فى تشخيص ما هو من أطراف العلم الإجمالى والمعرفة بعدم انحلاله، إذ لا حاجة إلى ملاحظة سائر الأمارات مستقلًا وعلى حدّها بل يمكن أن لا يحصل العلم الإجمالى بملاحظتها مستقلًا ولكنّه يحصل بعد الضمّ من باب تراكم الظنون وعدم كونه من قبيل ضمّ العدم إلى العدم. ويؤيّد هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام وحاصله: إنّ هيهنا علوم إجماليّة ثلاثة: العلم الإجمالى الأكبر، والعلم الإجمالى الكبير، والعلم الإجمالى الصغير، والمراد بالعلم الإجمالى الأكبر ما كان دائرة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال مطلق مظنون التكليف الإلزامى ومشكوكه وموهومه سواء كان منشأ هذه الاحتمالات هى الأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة أو سائر الأمارات الظنّية أو شىء آخر، والمراد بالعلم الإجمالى الكبير هو ما كان أطرافه خصوص الأمارات الظنّية، والمراد بالعلم الإجمالى الصغير هو خصوص ما كان أطرافه موجودة فى الكتب المعتبرة، والصحيح هو أنّ الإجمالى الأكبر ينحلّ بالكبير لأنّه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال عن أطراف العلم الإجمالى الكبير وضممنا الباقى إلى باقى أطراف العلم الإجمالى الأكبر الذى أطرافه عبارة عن جميع ما هو مظنون الحرمة والوجوب انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۶ ومشكوكهما وموهومهما سواء كان من الأخبار أو من سائر الأمارات الظنّية أو من أى سبب آخر لا يبقى علم إجمالى آخر فى البين وينعدم، وهذا علامة انحلال العلم الإجمالى الأكبر بالكبير، وأمّا الكبير فلا ينحلّ بالصغير، لأنّه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالى الصغير- أى الأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة- وضممنا الباقى إلى باقى الأطراف من العلم الإجمالى الكبير، أى سائر الأمارات الظنّية، لكان العلم الإجمالى باقياً، وهذا علامة عدم انحلاله «۱». الوجه الثانى: وهو ما حكى عن صاحب الوافية من أنّه لا شكّ فى تكليفنا بالأحكام الشرعيّة وخصوصاً الواجبات الضروريّة مثل الصّلاة والصّوم والحجّ والزّكاة وغير ذلك من الضروريات، ولا شكّ أيضاً فى بقاء التكليف بهذه الامور إلى قيام يوم القيامة، ومن المعلوم أنّ أجزاء هذه الامور وشرائطها وموانعها لا تثبت إلّابالخبر الواحد الموجود فى الكتب، ولو لم يكن حجّة وجاز ترك العمل به لخرجت هذه الامور عن حقائقها وما كنّا نعرف أنّ هذه الامور ما هى؟ وهذا ينافى كونها ضروريّة وبقاء التكليف بها إلى يوم القيامة. أقول: إنّ كلامه هذا مشتمل على مقدّمتين: الاولى: كون سلسلة من العبادات واجبة بضرورة من الدين إلى يوم القيامة، الثانية: أنّ لها أجزاء وشرائط مبثوثة فى كتب الأخبار. ويرد عليه: أوّلًا: أنّه لا فرق بينه وبين الوجه السابق إلّاأنّ دائرته أضيق منه مع أنّه لا دليل على هذا التضييق لأنّا نعلم بدخول غير العبادات أيضاً فى أطراف العلم الإجمالى. وإن شئت قلت: لازم كلامه انحصار حجّية خبر الواحد بالعبادات وعدم حجّيته فى مثل المعاملات والحدود والديّات، وهو كما ترى. وثانياً: ما مرّ فى الجواب عن الوجه الأوّل من أنّ هذا الدليل لا يثبت إلّالزوم الأخذ بخبر الواحد من باب الإحتياط لا الحجّية بالمعنى الذى يكون مخصّصاً للعمومات ومقيّداً للمطلقات

والذى لأجله يكون الإسناد إلى اللّه تعالى جائزاً. وثالثاً: عدم شمولها للأخبار النافيّة واختصاصها بالمثبتة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۷
ورابعاً: حجّية أخبار غير الثقات وعدم اعتبار الوثاقة مع أنّ كلّ من قال بحجّية خبر الواحد اعتبر، قيوداً مثل قيد الوثاقة أو كون الخبر فى الكتب المعتبرة، اللهمّ إلّاأن يقال بانحلال العلم الإجمالى بخصوص أخبار الثقات أو ما فى الكتب المعتبرة. وخامساً: ما مرّ أيضاً فى الوجه الأوّل من أنّ دائرة العلم الإجمالى أوسع من هذا المقدار لكون جميع الأمارات الظنّية من الشهرات والإجماعات المنقولة داخلة فيها. الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النحرير صاحب الحاشية (الشيخ محمّد تقى رحمه الله أخو صاحب الفصول) فى حاشيته على المعالم وهو أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنّة ثابت بالإجماع والضرورة والأخبار المتواترة، ولا شكّ فى بقاء هذا التكليف بالنسبة إلينا أيضاً بنفس الأدلّة المذكورة، وحينئذٍ فإن أمكن الرجوع إليهما على نحو يحصل منهما العلم بالحكم أو الظنّ الخاصّ به فهو، وإلّا فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ بالطريق أو بالحكم، وإذاً يجب العمل بالروايات التى يظنّ بصدورها للظنّ بوجود السنّة فيها «۱». والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين أنّ متعلّق العلم الإجمالى فى هذا الوجه هو ما ورد فى الكتاب والسنّة، وفى الوجهين السابقين هو الأحكام الواقعيّة. والصحيح فى الجواب عنه أن يقال: إن كان المراد من السنّة هذه الأخبار الحاكية لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الموجودة فى كتب الحديث بما هى هى، أى أنّ لهذه الأخبار موضوعيّة فوجوب الرجوع إليها بهذا الوجه أوّل الكلام، وإن كان المراد أنّها بما هى طريق إلى أحكام اللّه الواقعيّة وبما أنّا نعلم بصدور كثير منها فإن أمكن الاحتياط والإتيان بجميع الأخبار فيرجع إلى الوجه الأوّل ويكون الجواب هو الجواب، وإن لم يمكن الاحتياط فيرجع إلى دليل الانسداد الآتى.

نتيجة البحث فى حجّية خبر الواحد:

قد تلخّص من جميع ما ذكرنا من أدلّة حجّية خبر الواحد أنّ الأدلّة التامّة الدلالة أو المقبولة عندنا أربعة: انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۲۸
أحدها: آية النبأ حيث تدلّ على حجّية خبر العادل من باب مفهوم الوصف بل تدلّ على حجّية خبر الثقة بقرينة التعليل الوارد فيها. ثانيها: آية النفر، وهى منصرفة إلى حجّة خبر الثقة. ثالثها: الأخبار التى إن لم نقل بتواترها فلا أقلّ من كونها محفوفة بالقرائن القطعيّة، وهى تدلّ على حجّية مطلق خبر الثقة أيضاً. رابعها: (وهو العمدة) بناء العقلاء، فإنّه قائم على حجّية الأخبار الموثوق بها وإن لم يكن المخبر ثقة، أى الملاك عندهم هو الوثوق بالمخبر به لا المخبر، وهذا الوثوق يثبت تارةً من طريق وثاقة المخبر، واخرى من طريق وثاقة الكتب، وثالثة يحصل من عمل المشهور (الشهرة الفتوائيّة أو الروائيّة)، ورابعة من طريق علوّ المضامين كما فى الصحيفة السجّاديّة ونهج البلاغة، وخامسة من طريق أنّ الخبر يكون من الأخبار التى لا داعى فيها على الكذب. ثمّ إنّه هل الملاك عندهم هو الوثوق الشخصى أو النوعى؟ لا إشكال فى أنّ الميزان فى الاحتجاجات والمسائل الاجتماعيّة هو الوثوق النوعى، وأمّا المسائل الشخصية فيكون الملاك فيها هو الوثوق الشخصى.

۵- حجّية مطلق الظن

اشارة

واستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: وجوب دفع الضرر المظنون عقلا

ما يتشكّل من صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهى أنّ فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنّة للضرر، وأمّا الكبرى فهى أنّ دفع الضرر المظنون لازم عقلًا. والدليل على الصغرى أنّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب الاخروى على الترك

كما أنّ ظنّ الحرمة ظنّ باستحقاق العقاب الاخروى على الفعل، أو لأنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة ظنّ بوجود المفسدة (الضرر الدنيوى) فى الترك أو الفعل بناءً على قول العدليّة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وأمّا الدليل على الكبرى فليس من باب الحسن أو القبح العقلى بل باب أنّ طبيعة الإنسان أن اجتناب الضرر وجلب إلى المنفعة. والإشكالات متوجّهة غالباً إلى كبرى هذا الوجه، والظاهر قبولهم للصغرى مع أنّ كلّ واحد منهما غير تامّ. أمّا الصغرى فبالنسبة إلى الضرر الاخروى نقول: نحن نعلم بعدمه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ العقاب الاخروى يتوقّف على البيان، والقول بأنّ البيان هو نفس قاعدة دفع الضرر يستلزم الدور المحال لأنّ هذه القاعدة متوقّفة على وجود ضرر فى البيان ووجود الضرر متفرّع على البيان، فالعقاب يتوقّف على جريان قاعدة دفع الضرر، وهى متوقّفة على وجود البيان فى الرتبة السابقة بينما وجود البيان أيضاً متوقّف على جريان القاعدة. وبالنسبة إلى الضرر الدنيوى فاجيب عنها بوجهين غير تامّين: أحدهما: نفى الملازمة بين المصلحة والمفسدة الدنيويتين وبين النفع والضرر الدنيويين، فليس كلّ مصلحة ملازمة مع المنفعة وكلّ مفسدة ملازمة مع الضرر بل كم من شىء ذى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۰ المفسدة كأكل الربا ليس فيه ضرر دنيوى بل هو ذو منفعة، وكم من شىء ذو المصلحة كالصدقة ليس فيها نفع دنيوى. ثانيهما: أنّه قد تكون المصلحة أو المفسدة فى نفس إنشاء الأمر أو النهى لا فى متعلّقهما، والملازمة بين الظنّ بالحكم أو الظنّ بالمفسدة أو فوات المصلحة مبنية على حصر المصالح والمفاسد فى متعلّقات التكاليف لأنه إذا كانتا فى نفس الجعل فهما حاصلتان بنفس الجعل ولا ربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون. أقول: كلا الوجهين غير تامّ، أمّا الوجه الأوّل: فلأنّه لا إشكال فى وجود الملازمة العاديّة بين المصلحة والمفسدة وبين النفع والضرر أمّا عاجلًا أو آجلًا وفى طول الزمان، ومن تأمّل فى آثار الربا كيف يمكن أن يشكّ فى الأضرار والخسارات الناشئة منها فى المجتمع، كما أنّ من تأمّل فى تأثير الإنفاق فى حفظ المجتمع عن البغضاء والفساد والعدوان على الأموال والأنفس لا يشكّ فى ترتّب هذه الامور على ترك الإنفاق وشبهها، وقد قال اللّه تبارك وتعالى: «وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» «۱» وكذلك فى سائر الواجبات والمحرّمات، ومن الواضح أنّ منافع الفرد لا تنفكّ عن منافع المجتمع، وإن شئت مزيد توضيح لذلك فراجع ما كتبنا فى تنبيهات قاعدة لا ضرر من القواعد الفقهيّة. وأمّا الوجه الثانى: فلأنّه وإن كان ممكناً عقلًا وفى مقام الثبوت ولكن قد لا يمكن الحصول على مصداق واحد ممّا تكون المصلحة أو المفسدة فى نفس جعله إثباتاً فى أحكام الشرع، وعليه يبقى الظنّ بوجود المفسدة أو تفويت المصلحة فى متعلّق الحكم على حاله. فظهر أنّه بالنسبة إلى الضرر الدنيوى تكون الصغرى تامّة فلا بدّ من البحث فى الكبرى فنقول: يمكن إنكار الكبرى فى الضرر الدنيوى فى الجملة فى صورة العلم بالضرر فضلًا عن صورة الظنّ والاحتمال، فلا يحكم العقل بالقبح فى مورد الضرر الدنيوى مطلقاً بل إنّما يحكم به فيما إذا كان الضرر كثيراً هامّاً كالإنتحار وقطع عضو من الأعضاء، وأمّا فى المضارّ الجزئيّة كالضرر الموجود فى التدخين وفى الإكثار من الأكل فليس حكم العقل بالقبح ثابتاً فيها، نعم بالنسبة انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۱ إلى الضرر الاخروى يحكم العقل به فيما إذا كان محتملًا فضلًا عمّا إذا كان مظنوناً أو مقطوعاً، ولذلك يجب الاحتياط فى الشبهات الحكمية قبل الفحص مع أنّ الضرر وهو العقاب الاخروى يكون فيها محتملًا. فظهر ممّا ذكرنا أنّه بالنسبة إلى الضرر الاخروى فالكبرى تامّة دون الصغرى، وأمّا الضرر الدنيوى فتكون القضيّة فيه بالعكس، أى الصغرى تامّة دون الكبرى. هذا كلّه فى الدليل الأوّل لحجّية الظنّ.

الوجه الثانى: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح

إنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. واجيب عنه: بأنّ هذه الملازمة تتحقّق فيما إذا لم يمكن العمل بطريق ثالث غير الظنّ وأخويه مع أنّه يتصوّر هنا طريق ثالث وهو العمل بالاصول العمليّة أو الإحتياط. وإن شئت قلت: أنّ هذا مقدّمة من مقدّمات الانسداد ولا يوجب لزوم العمل بالظنّ إلّا بعد تماميّة مقدّمات الانسداد، ومعها لا يكون هذا الوجه دليلًا مستقلًا. هذا- والمحقّق الحائرى رحمه الله إستشكل أيضاً فى كبرى استحالة ترجيح المرجوح على الراجح فى درر الفوائد ببيان: «أنّه إن أراد من

الراجح ما هو راجح بملاحظة أغراض الفاعل ويقابله المرجوح كذلك فترجيح المرجوح بهذا المعنى غير ممكن (لا أنّه قبيح) لأنّه راجع إلى نقض الغرض، ومجرّد الأخذ بالطرف الموهوم ليس ترجيحاً بهذا المعنى (حتّى يقال بإمكان وقوعه تكويناً) إذ ما لم يترجّح بملاحظة اغراضه لم يمل إليه فى خلاف جهة غرضه، وإن لم يرد من الراجح ما هو راجح بملاحظة أغراض الفاعل بل أراد من الراجح الظنّ (أى الراجح بملاحظة أغراض الشارع) فترجيح الموهوم عليه وإن كان قبيحاً لكن قبحه موقوف على تماميّة سائر مقدّمات الانسداد ومعها ليس هذا الوجه وجهاً مستقلًا» «۱». أقول: الصحيح هو عدم استحالة ترجيح المرجوح على الراجح وكذلك الترجيح بلا انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۲ مرجّح فى الفاعل المختار (كما هو محلّ البحث فى المقام) لأنّ الاستحالة تنافى الاختيار وتوجب سلب الإرادة، وإرادة الإنسان ليست بمنزلة كفّتى الميزان حتّى يحتاج تقديم أحدهما على الآخر إلى سبب ومرجّح من الخارج، فالجائع الذى وضع بين يديه إنائين من الطعام لا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر يتوقف عن الأكل حتّى يموت بل يختار أحدهما ويأكل منه، وكذلك فى الإنسان الذى يفرّ من سبع حتّى يصل إلى منشعب طريقين لا ترجيح لأحدهما على الآخر فهل يحكم وجدانك بأنّه يقف ولا- يختار أحد الطريقين حتّى يأكله السبع؟ كلّا. نعم لا إشكال فى قبح الترجيح بلا مرجّح فى غير موارد الضرورة كالأمثلة المذكورة آنفاً.

الوجه الثالث: رأى السيد المجاهد رحمه الله

ما حكى عن السيّد المجاهد رحمه الله من أنّنا نعلم بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الإحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك كلّ ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن لمّا كان هذا الاحتياط موجباً للعسر والحرج فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط والحرج هو العمل بالاحتياط فى المظنونات وطرحه فى المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً «۱». وأجاب عنه كلّ من تعرّض لهذا الوجه بأنّ هذا متضمّن لبعض مقدّمات الانسداد، وهى المقدّمة الاولى (العلم الإجمالى بوجود واجبات ومحرّمات فى الشريعة) والمقدّمة الرابعة (عدم وجوب الاحتياط التامّ) والمقدّمة الخامسة (وهى لزوم ترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات فى مقام رفع العسر) فيحتاج فى تماميته إلى سائر المقدّمات وليس وجهاً آخر فى قبال دليل الانسداد.

الوجه الرابع: دليل الانسداد

اشارة

الدليل الرابع: الانسداد، وهو مركّب من مقدّمات: الاولى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فعليه فى الشريعة فى دائرة المشتبهات ومحتملات التكاليف الإلزاميّة. الثانية: انسداد باب العلم والعلمى إلى معظم الأحكام. الثالثة: عدم جواز إهمال التكاليف والرجوع إلى أصالة البراءة. الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل، وهى الرجوع فى كلّ مسألة إلى الأصل الجارى فيها من البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، أو التقليد عن المجتهد القائل بالانفتاح أو الرجوع إلى الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهة. الخامسة: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح، قبيح وهو أن يأخذ بالمشكوكات والموهومات ويترك المظنونات. فإذا تمّت هذه المقدّمات وجب العمل على مطلق الظنّ بالحكم الإلزامى ولزوم الأخذ به وترك العمل بالمشكوك والموهوم وهو المطلوب فى المقام. لكن قد شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله ترك المقدّمة الاولى واعتذر له المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ عدّ هذه المقدّمة من جملة مدارك المقدّمة الثالثة (أعنى عدم جواز إهمال الوقائع والرجوع إلى أصالة العدم) أولى من عدّها مقدّمة مستقلّة وفى عرض سائر المقدّمات «۱». أقول: الصحيح هو إدغام المقدّمات الثلاثة الأوّل فى مقدّمة واحدة، لأنّ المقدّمة الاولى- أى وجود العلم الإجمالى بتكاليف كثيرة- متوقّفة على عدم انحلال هذا العلم الإجمالى، وعدم الانحلال يحتاج إلى انسداد باب العلم والعلمى، وهو

المقدّمة الثانية، وهكذا بالنسبة إلى المقدّمة الثالثة، لأنّ (كما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله) وجود العلم الإجمالى فى المقدّمة الاولى يتوقّف على عدم جواز الإهمال فى المقدّمة الثالثة، فالأولى إدغام هذه الثلاثة فى مقدّمة واحدة بأن يقال: إنّ المقدّمة الاولى عبارة عن وجود علم إجمالى بتكاليف كثيرة لا ينحلّ إلى العلم والعلمى التفصيليين ولا يجوز إهماله. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۴ إذا عرفت هذا فلا بدّ من البحث عن صحّة كلّ واحدة من المقدّمات وعدمها فنقول: أمّا المقدّمة الاولى: فأورد عليها المحقّق الخراسانى رحمه الله بحقّ بأنّ أصل العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة وإن كان بديهياً إلّاأنّه ينحلّ إلى دائرة صغيرة وهى الأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة لأنّ المقدار المعلوم فى العلم الإجمالى الكبير موجود فيها، ومعه لا- موجب للاحتياط إلّا فى نفس الرّوايات. وأمّا المقدّمة الثانية: أى انسداد باب العلم والعلمى إلى معظم الأحكام فاجيب عنه بأنّه وإن كان معلوماً بالنسبة إلى انسداد باب العلم إلّاأنّه بالنسبة إلى انسداد باب العلمى إلى معظم الأحكام غير ثابت لما تقدّم من نهوض الأدلّة على حجّية خبر يوثق بصدوره ولو لم يكن الراوى عدلًا بل ثقة، ومثل هذا الخبر كثير واف بحمد اللّه بمعظم الفقه. وأمّا المقدّمة الثالثة: أى عدم جواز الإهمال فقد ذكر لإثباتها ثلاثة وجوه: أحدها: الإجماع على عدم جواز الإهمال، إن قلت: الإجماع هو اتّفاق الكلّ مع أنّ أكثر العلماء يقولون بانفتاح باب العلم أو العلمى. قلنا: المراد من الإجماع هو الإجماع التقديرى لا التحقيقى، والمراد بالإجماع التقديرى هو أنّه لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمى عند الأكثر لما خالف أحد منهم فى عدم جواز الإهمال. ثانيهما: حكم العقل بتنجّز العلم الإجمالى ووجوب الاحتياط فى مورده. ثالثها: لزوم الخروج عن الدين لأنّ إهمال معظم الأحكام مستلزم له ومن المعلوم أنّ الشارع راغب عنه. أقول: التامّ من هذه الوجوه الثلاثة هو الأخيران، أى تنجّز العلم الإجمالى واستلزام الخروج عن الدين، وأمّا الوجه الأوّل أى الإجماع فضعفه واضح لأنّ الإجماع هنا مدركى. إن قلت: (بالنسبة إلى الوجه الثانى وهو تنجّز العلم الإجمالى)، سيأتى فى محلّه أنّ العلم الإجمالى ينحلّ بحصول الاضطرار بالنسبة إلى بعض أطرافه، وبما أن الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهة مخلّ بالنظام أو سبب للمشقّة المجوّزة للاقتحام فى بعض الأطراف، فيكون المقام من موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً فيه. قلنا: الصحيح فى الجواب أنّ الاضطرار إنّما يوجب الانحلال فيما إذا كان المضطرّ إليه بمقدار انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۵ المعلوم بالإجمال، والمقام ليس من هذا القبيل قطعاً. ومعه لا تصل النوبة إلى ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ العلم الإجمالى فى خصوص المقام لا ينحلّ بالاضطرار إلى بعض أطرافه لوجود الدليل الخاصّ على وجوب الاحتياط، وتنجّز العلم الإجمالى أى الاحتياط هنا شرعى، وقد عرفت آنفاً أنّ إهمال معظم الأحكام يوجب الخروج عن الدين، وهو دليل عقلى لا- شرعى. أمّا المقدّمة الرابعة: وهى عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل (وهى ثلاثة: الرجوع إلى الاحتياط التامّ والرجوع إلى الاصول العمليّة الأربعة والتقليد عن المجتهد الانفتاحى):

امّا الطرق الأول: الرجوع إلى الاحتياط التام

فاستدلّ لها بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التامّ بوجهين: أحدهما: لزوم اختلال النظام، ثانيهما: قاعدة نفى الحرج فإنّ أدلّة نفى العسر والحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط. امّا الوجه الأول: لكن لزوم اختلال النظام عندنا غير ثابت وإن تلقّوه بالقبول، والظاهر أنّه وقع الخلط بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة، وما يوجب الاختلال فى النظام إنّما هو الاحتياط التامّ فى الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الشبهات الحكميّة (التى هى محلّ البحث فى المقام) فحيث إنّ مواردها محدودة معدودة بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة فلا- يوجب الاحتياط التامّ فيها اختلال النظام، ويشهد عليه وعلى إمكان الاحتياط عملًا فى الخارج تصريح كثير منهم فى مباحث الاجتهاد والتقليد على جواز الاحتياط التامّ للمكلّف من دون تقليد أو اجتهاد. وأمّا الوجه الثانى: أى قاعدة نفى الحرج، فيرد عليه: أنّ المرفوع فى أدلّتها هو العسر الناشىء من نفس جعل الشارع وحكمه، أى المنفى هو نفس الحكم الذى ينشأ منه الحرج مع أنّ العسر فى ما نحن فيه ناشٍ من الاشتباه الخارجى وحكم العقل. وقد وقعوا فى الجواب عن هذا فى حيص وبيص، والأولى فى مقام

الدفع أن يقال: إنّ الحرج في المقام ينشأ على كلّ حال من ناحية التكليف الشرعي إذ لولاه لما حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات، كي يلزم منه العسر والحرج. هذا- مضافاً إلى ما مرّت الإشارة إليه من أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها فالعسر يوجب انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۶ عدم الاحتياط بقدره لا- مطلقاً. فتلخّص أنّ الدليل على نفي وجوب الاحتياط هو قاعدة نفي الحرج ولكنّها لا تقتضي ترك الاحتياط إلّافي الجملة.

وأمّا الطريق الثاني: الرجوع إلى الاصول العمليّة الأربعة

فقد ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ العلم الإجمالي بالتكليف ربّما ينحلّ ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما نهض عليه علم أو علمي، فلا- موجب حينئذٍ للاحتياط عقلًا ولا شرعاً أصلًا كما لا يخفي، وأنّه لو لم ينحلّ بذلك فاللازم هو الاحتياط في خصوص مجاري الاصول النافية مطلقاً ولو من موهومات التكليف (إلّا بمقدار رفع اختلال النظام أو رفع العسر) لا- الاحتياط في محتملات التكليف مطلقاً، ولو كانت في موارد الاصول المثبتة فإنّ العمل بالتكليف فيها يكون من باب قيام الحجّة عليها، وهي الاصول العمليّة لا من باب الاحتياط كما لا يخفى. أقول: الإنصاف هو انسداد هذا الطريق أيضاً لقلّة موارد الاصول المثبتة وعدم كونها بمقدار المعلوم بالإجمال، ولو انضمّ إليها ما علم حكمه تفصيلًا أو نهض عليه الظنّ الخاصّ المعتبر كما لا يخفى على الخبير بموارد هذه الاصول في الفقه.

وأمّا الطريق الثالث: الرجوع إلى العالم القائل بالانفتاح

اشارة

فلا إشكال في عدم جوازه قطعاً، لأنّ الانسدادي يعتقد بخطأ الانفتاحي وأنّ مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحي جاهل في نظره فليس رجوعه إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم حتّى يشمله دليله. أمّا المقدّمة الخامسة: وهي استحالة ترجيح المرجوح على الراجح فقد مرّ البحث عنها وقلنا بأنّه قبيح وإن لم يكن مستحيلًا. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ المقبول من المقدّمات عندنا إنّما هو المقدّمة الثالثة والخامسة بتمامهما، والطريق الثاني من المقدّمة الرابعة والثالث منها في الجملة، ونتيجته عدم تماميّة مقدّمات الانسداد لإثبات وجوب الاحتياط لأنّه يكفي في عدم إنتاجها بطلان واحدة منها. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۷ تنبيهات:

التنبيه الأوّل: ما هي نتيجة مقدمات الحكمة؟

إنّ نتيجة مقدّمات الانسداد (بناءً على تماميتها) هل هي حجّية الظنّ في خصوص الفروع من الفقه كالظنّ بالوجوب أو الحرمة، أو خصوص الاصول من الفقه، أو كليهما؟ الأقوال فيه ثلاثة: القول الأوّل: حجّية الظنّ في خصوص الفروع لاختصاص المقدّمات بالفروع فلتكن نتيجتها أيضاً مختصّة بها. الثاني: حجّية الظنّ في الاصول فقط لأنّا نعلم بأنّ الشارع لم يجعل أحكام الشرع بدون طريق يوصل إليها، فعلى المكلّف أن يرجع إلى الطرق المعيّنة للأحكام ويحصل الظنّ بحجّيتها وطريقتها سواء حصل الظنّ بنفس الأحكام أو لم يحصل. الثالث: حجّيته في كليهما، فيكفي حصول الظنّ بكلّ واحد منهما، أي يكفي الظنّ بالحكم ولو لم يكن الطريق المنتهي إليه ظنّياً، كما يكفي الظنّ بالطريق ولو لم يكن الحكم الحاصل منه مظنوناً. والأقوى هو القول الثالث: ووجهه واضح لأنّ اللازم هو أداء التكليف وتحصيل الأمن من العذاب وهو يحصل بأحد وجهين: أحدهما هو الحصول على نفس الواقع، والثاني الإتيان ببدله، وهو مفاد الأمارات والطرق التي تكون عذراً، فكما أنّ القطع بالطريق كافٍ في حال الانفتاح سواء كانت الشبهة موضوعيّة كالقطع بقيام البيّنة على إزالة النجاسة عن المسجد بدلًا عن القطع بنفس الإزالة أو كانت الشبهة حكميّة كالقطع بكفاية العمل بالاحتياط في يوم الجمعة بالجمع بين صلاة الجمعة والظهر بدلًا عن القطع التفصيلي بأحدهما، كذلك في حال الانسداد فيكفي الظنّ بالطريق بدلًا عن الظنّ

بالواقع. وإن شئت قلت: كما أنّ الأحكام ليست مقيّدة بالطرق فيكفى القطع بالواقع أو الظنّ به سواء كان مدلول أمارة أم لا كذلك الأمارات ليست مقيّدة بمطابقة مدلولها للواقع فيكفى العمل بمفاد أمارة كانت حجّة بدليل قطعى (فى حال الانفتاح) أو بمقدّمات الانسداد سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن.

التنبيه الثانى: فى الكشف والحكومة

والمراد من الكشف أن نستكشف من مقدّمات الانسداد على تقدير القول بسلامة جميعها أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة فى هذا الحال، فيمكن حينئذٍ إسناد الحكم المكشوف إلى الشارع وترتّب سائر الآثار المترتّبة على شرعيّة الحكم من إمكان قصد الورود وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات به. والمراد من الحكومة هو أنّه وإن لم نكشف من هذه المقدّمات حكم الشارع فلا تترتّب الآثار المذكورة لكن لا إشكال فى أنّ العقل يحكم عند حصولها بكفاية العمل بالظنّ بحيث يكون مأموناً معه، نظير ما يقال به فى مقام بيان الفرق بين الإباحة الشرعيّة (كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام) والإباحة العقليّة (قبح العقاب بلا بيان) من أنّها إذا كانت شرعيّة يترتّب عليها آثارها من الأمن من العقاب من دون أن يثبت بها حكم شرعى. وكيف كان، ذهب القوم إلى أنّ غاية ما تقتضيه مقدّمات الانسداد هو حكومة العقل بحجّية الظنّ، والأكثر من هذا المقدار وإثبات كشف حكم الشرع وراءه يحتاج إلى دليل. إن قلت: إنّ هذا يستلزم التفكيك بين حكمى العقل والشرع وإنكار الملازمة بينهما. قلنا: أنّ الملازمة بينهما إنّما هى فى مورد يكون قابلًا لحكم الشرع، والمورد فى المقام غير قابل له، لأنّ حجّية الظنّ معناها وجوب الإطاعة الظنّية فى حال الانسداد، فترجع إلى كيفية الإطاعة، وكما أنّ نفس الإطاعة ممّا يمتنع تعلّق الحكم الشرعى بها إلّاإرشاداً لما بيّن فى محلّه من محذور التسلسل، كذلك كيفية الإطاعة. لكن لقائل أن يقول: إنّا نستكشف من دأب الشارع وديدنه أنّه لا يترك الناس بلا تكليف ولا يسرحهم بلا إراءة طريق فى كلّ ما يحتاجون إليه حتّى يستلزم منه خلأ قانونى فى عالم التشريع كما تدلّ عليه روايات كثيرة وردت فى هذا المجال، وقد عقد فى الوافى باب فى أنّه ليس شىء ممّا يحتاج إليه الناس إلّاوقد جاء فيه كتاب أو سنّة، وفى الوسائل باب فى «إماطة الأذى عن طريق المسلمين» ويستفاد منه أنّ فى الشريعة المقدّسة وضع لكلّ شىء قانون حتّى لقشر البطيخ المطروح فى الطريق، فهل يعقل من حكمة البارى الحكيم إهمال الامّة الإسلاميّة فى زمن الغيبة وعدم تعيين طريق لهم للوصول إلى أحكام الشريعة والقوانين المجعولة من ناحيته المقدّسة مع علمه تعالى بقصر مدّة الحضور وطول عصر الغيبة وانسداد باب العلم (على انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۳۹ الفرض)؟ ومجرّد وجود أحكام واقعيّة لا تصل إليها أيدى الناس غير كافٍ، بل لا بدّ من جعل قوانين ظاهريّة لهم وعدم تركهم حائرين. فيتلخّص من جميع ذلك أنّ طريق الكشف هو الأوفق بسيرة الشارع فى الأحكام الفرعيّة.

التنبيه الثالث: نتيجة مقدّمات الانسداد هل هى مهملة، أو مطلقة

(فيكون الظنّ حجّة بالجملة) أو مقيّدة (فيكون الظنّ حجّة فى الجملة)؟ ثمّ الإهمال وعدم الإهمال تارةً يعتبران بالنسبة إلى الأسباب (من الأمارات وغيرها)، واخرى بالنسبة إلى مراتب الظنّ (من حيث الشدّة والضعف) وثالثة بالنسبة إلى الموارد (من العبادات والمعاملات وحقّ اللّه وحقّ الناس). وكيف كان فحاصل الكلام فى المقام أنّ مقدّمات الانسداد على القول بصحّة جميعها هل تقتضى حجّية الظنّ بنحو القضيّة المهملة من حيث السبب والمورد والمرتبة حتّى تحتاج النتيجة إلى معمّم يعمّمها إلى جميع الأسباب والأمارات وإلى جميع الموارد والمسائل الفرعيّة وإلى جميع مراتب الظنّ من الضعيف والقوى والأقوى، أو إلى مخصّص يخصّصها ببعض الأسباب وبعض الموارد والمراتب، أو تقتضى حجّية الظنّ بنحو القضيّة الكلّية أو بنحو القضيّة الجزئيّة المختصّة ببعض الأسباب أو بعض المراتب أو بعض الموارد دون بعض آخر؟ والتحقيق أن نقول أنّ المسألة مبتنية على المسألة السابقة، فبناءً على تقرير المقدّمات على نحو الحكومة لا إهمال فى النتيجة أصلًا لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة إذ لا يعقل تطرّق الإهمال فى حكم العقل بحيث

يشتبه عليه سعة حكمه وضيقه. فبالنسبة إلى الأسباب تكون النتيجة كلّية إذ لا تفاوت في نظر العقل بين سبب وسبب. وأمّا بالنسبة إلى الموارد فتكون النتيجة جزئيّة معيّنة حيث يستقلّ العقل بحجّية الظنّ وكفاية الإطاعة الظنّية إلّافيما يكون للشارع فيه مزيد اهتمام كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس من الأموال وغيرها ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العسر، فيستقلّ العقل بوجوب الاحتياط فيها. وأمّا بالنسبة إلى المراتب فجزئيّة معيّنة أيضاً حيث يستقلّ العقل بأنّ الحجّية في خصوص انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۰ الظنّ بنفي التكليف هو الاطمئناني منه، فيرفع اليد عنده عن الإحتياط إلّاعلى تقدير عدم كفايته في دفع محذور العسر (فيرفع اليد حينئذٍ عن الإحتياط في سائر الظنون أيضاً بمقدار يدفع به محذور العسر). هذا بناءً على تقرير الحكومة. وأمّا بناءً على تقدير الكشف فتكون النتيجة مهملة مطلقاً سبباً وموردأ ومرتبة، ولا محيص حينئذٍ في وصولنا إلى ذلك الطريق من الاحتياط التامّ في أطراف الطرق فنأخذ بكلّ ما احتمل طريقيته سواء كان مظنون الطريقية أو مشكوكها أو موهومها، هذا إذا لم يكن بينها متيقّن الاعتبار بمقدار وافٍ ولم يلزم من الاحتياط فيها محذور العسر أو اختلال النظام وإلّا فإن كان بينها متيقّن الاعتبار بمقدار وافٍ فالأخذ به متعيّن. نعم، لا إشكال في أنّه لا فرق بين الحكومة والكشف في النتيجة بناءً على ما سلكناه في المراد من الكشف حيث قلنا بأنّا نستكشف من ديدن الشارع في عدم إهماله في كلّ ما يحتاج إليه الناس من دون فرق بين عصر وعصر، ومصر ومصر أنّه نصب طريقاً للوصول إلى أحكامه في فرض الانسداد وهو ما يحكم به العقل لا محالة، فالمرجع حينئذٍ في جميع الشؤون والفروع ما حكم به العقل، فيأتي حينئذٍ ما ذكرنا آنفاً (بناءً على تقرير الحكومة) بعينه من التفصيل بين الأسباب والمراتب والموارد في الكلّية والجزئيّة وعدم الإهمال مطلقاً.

التنبيه الرابع: القياس و عموم مقدّمات الانسداد

إنّ القياس هل هو خارج عن عموم نتيجة مقدّمات الانسداد أو لا؟ وإن شئت فعبّر: هل الظنّ الناشيء من القياس في فرض الانسداد حجّة أو ليس بحجّة؟ قد يقال: إنّ القياس ممنوع مطلقاً حتّى في فرض الانسداد لإطلاق الأدلّة الناهيّة عن القياس. لكن لا إشكال فيه بناءً على تقرير الكشف بكلا المسلكين، مسلك القوم والمسلك المختار، لأنّ زمام الأمر حينئذٍ بيد الشارع وهو منع عن الظنّ القياسي مع جعل سائر الظنون حجّة. وأمّا بناءً على تقرير الحكومة وأنّ العقل ممّا يستقلّ في الحكم بحجّية الظنّ في حال انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۱ الانسداد كحكمه بحجّية العلم في حال الإنفتاح فيقع الإشكال حينئذٍ من ناحية خروج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجّية الظنّ وأنّه كيف يخرج عن تحت عمومه مع أنّ حكم العقل ممّا لا يخصّص، ولا يمكن رفع حكمه عن موضوعه، إلّاإذا انتفى الموضوع فينتفي الحكم بانتفائه، أو خرج الفرد عن تحت الحكم موضوعاً فيسمّى بالتخصّص، وأمّا تخصيص حكم العقل فلا يجوز، وذلك باعتبار لزوم التناقض فإنّ العقل إذا حكم حكماً عاماً بنحو يشمل هذا الفرد بعينه ثمّ خصّصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص، نظير ما إذا خصّصنا نوعاً من القطع عن عموم حجّية القطع في حال الإنفتاح، وهذا بخلاف التخصيص في العمومات اللفظية فإنّ التناقض فيها صوري لا جدّي. وقد اجيب عن هذا الإشكال بوجوه عديدة، وقد ذكر الشيخ الأعظم وجوهاً سبعة في دفعه (بعضها منه وبعضها من غيره) وذكر المحقّق الخراساني رحمه الله وجوهاً خمسة في هذا المقام لكن عمدتها ثلاثة: الوجه الأوّل: أنّ الرّوايات الناهيّة عن القياس منصرفة عن حال الانسداد. أقول: لقائل أن يقول بهذا الوجه كما سيأتي في البحث التفصيلي عن القياس لكن الإنصاف أنّ هذه الدعوى مشكلة لقوّة إطلاقات الأدلّة. الوجه الثاني: إنكار موضوع الظنّ القياسي وأنّه لا يوجب القياس الظنّ بالحكم في شيء من الموارد خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الشارع جمع في الحكم بين ما يترائى مخالفه، وفرّق بين ما يتخيّل متؤالفه، وكفاك في هذا عموم ما ورد «أنّ دين اللّه لا يصاب بالعقول» و «إنّ السنّة إذا قيست محق الدين» و «إنّه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين اللّه» وغيرها ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية أبان بن تغلب المشهورة الواردة في ديّة أصابع الرجل والمرأة. ويمكن الجواب عن هذا الوجه بشهادة الوجدان بحصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان وإن كان ضعيفاً من حيث المرتبة وتقدّم عليه الظنّ الحاصل من غيره عند التعارض. الوجه الثالث: (وهو الأساس في الجواب)

أنّ مقـدّمات الانسـداد ليست علّة تامّة لحجّية الظنّ مطلقاً حتّى لا يمكن تخصيصـها بمثل مورد القياس بل إنّها مقتضـية لها، أى يحكم العقل بحجّية الظنّ مطلقاً عند الانسداد لولا المانع، أى لولا منع الشارع، ومع ورود النهى عنه لا أثر للمقتضـى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۲ ومنه يعلم أنّ تشبيه الظنّ حال الانسـداد بالعلم حال الانفتاح أشـبه بالمغالطـة لأنّ العلم علّة تامّة للحجّية. وإن شـئت قلت: أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ حال الانسداد وعدم إنفتاح باب العلم والعلمى، وفى مورد القياس ومثله يكون باب العلم مفتوحاً، للعلم بـأنّ الشـارع أرجعنـا فى هـذه المـوارد إلى الاـصول اللفظيـة أو العمليّـة، فخروج القيـاس حينئـذٍ يكـون على وجـه التخصّـص وخروج الموضوع، لا التخصيص.

التنبيه الخامس: فى الظنّ المانع والممنوع

إذا قامت دليل ظنّى كالشهرة على عدم حجّية ظنّ آخر كالظنّ الحاصل من الاستحسان، كما إذا قام الاستحسان على وجوب الزّكاة فى النقود الورقيّـة فى يومنـا هـذا تشبيهاً لها بالـدرهم والـدينار، فحصل الظنّ بوجوب الزّكاة من ناحيته فى حال الانسـداد (وهـذا هو الظنّ الممنوع) والظنّ الحاصل من جانب قيام الشـهرة على عدم حجّية الاسـتحسان بناءً على عدم العلم بعدم حجّية الاستحسان، كما قد يقال به فى فرض الانسـداد (وهـذا هو الظنّ المـانع) فهـل مقتضـى مقـدّمات الانسـداد هو الأخـذ بالظنّ الممنوع والحكم بوجوب الزّكاة فى النقود الورقيّـة فى المثال، أو إنّها تقتضـى تقـديم الظنّ المانع فتصـير النتيجـة وجوب الأخـذ بالظنّ الحاصل من الشـهرة والحكم بعـدم وجوب الزّكاة؟ وجوه: الأوّل: تقـديم الظنّ المانع. والثانى: تقـديم الظنّ الممنوع. والثالث: تساقط الظنّين والرجوع إلى الاصول العمليّة. والرابع: أنّ المسألـة مبنيـة على كون نتيجـة مقـدّمات الانسـداد حجّيـة الظنّ فى الفروع أو الاصول، فإن قلنا أنّ نتيجتها هى الحجّيـة فى الفروع فالمقـدّم هـو الظنّ الممنـوع، وإن قلنـا أنّ النتيجـة هى الحجّيـة فى الاـصول فالمقـدّم هـو الظنّ المـانع، وإن قلنـا بحجّيـة كليهما فيتساقطان. نعم، لا يتصوّر هذا الوجه فيما إذا كان كلا الظنّين اصولياً كما إذا حصل الظنّ بعدم حجّية قول اللغوى، وحصل الظنّ أيضـاً بعـدم حجّيـة هـذا الظنّ، فعلى القول بأنّ نتيجة مقدّمات انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۳ الانسـداد هى حجّية الظنّ فى خصوص الاصول لابـدّ حينئـذٍ من الرجوع إلى سائر الوجوه. الخامس: الأخـذ بأقوى الظنّين لا سيّما إذا قلنا بأنّ نتيجـة مقـدّمات الانسداد جزئيّة من ناحية المراتب. أقول: الحقّ فى المسألة هو تقدّم الظنّ المانع وذلك باعتبار ما مرّ من عدم كون مقدّمات الانسداد علّة تامّة لحجّية الظنّ حتّى لا يمكن منع الشارع فى مورد خاصّ بل إنّها مقتضـية لها، وحينئـذٍ صحّ أن يقال: أنّه لا اسـتقلال للعقل بحجّية ظنّ قد احتمل المنع عنه بالخصوص شـرعاً فضـلًا عمّا إذا ظنّ المنع عنه كـذلك، وذلك لعدم إحراز فقد المانع فى هاتين الصورتين، فلا بدّ حينئذٍ من الاقتصار على ظنّ نقطع بعـدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى بمعظم الفقه فهو، وإلّا فيضمّ إليه ما احتمل المنع عنه لا مظنون المنع. نعم، يمكن تقديم الظنّ الممنوع أيضاً فيما إذا كان موافقاً للاحتياط فيكون حينئذٍ مخيّراً بين الأخذ بكلّ واحد منهما.

التنبيه السادس: عدم الفرق بين حصول الظنّ من الأمارة بلا واسطة أو مع واسطة

لا فرق فى نتيجة دليل الانسداد بين حصول الظنّ بالحكم الشـرعى من أمارة عليه بلا واسطة كما إذا قامت الشهرة على وجوب شىء أو حرمته، وبين حصول الظنّ بـالحكم الشـرعى من أمـارة عليه مع الواسـطة كـالظنّ الحاصـل من أمـارة قامت على تفسـير لفظ من ألفاظ الكتاب أو السنّة (كما إذا قال اللغوى أنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض فأورث الظنّ فى قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» بجواز التيمّم بـالحجر مثلًا مع وجود التراب الخـالص) أو على وثاقـة راوٍ ينقل الحكم عن الإمام المعصوم عليه السـلام فأورث الظنّ بـذلك الحكم. والوجه فى عدم الفرق هو إطلاق حكم العقل بحجّية الظنّ حال الانسداد، فلا فرق عنده بين ظنّ يوصلنا إلى الحكم الواقعى بلا واسطة أو مع الواسـطة فلا حاجـة إلى إعمال انسـداد آخر صـغير فى مثل هـذه الموارد (أى موارد الرجوع إلى قول اللغوى وعلماء الرجال) بل يكفى جريان مقدّمات الانسداد الكبير فى معظم أحكام الفقه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۴ ثمّ إنّ الظنّ الحاصل من قول اللغوى حجّة

إذا كان متعلّقاً بحكم شرعى وليس بحجّة فى تشخيص موضوعات الأحكام كالألفاظ الواردة فى رسائل الوصيّة أو الوقف لأنّ المفروض هو انسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام فتكون مقدّمات الانسداد تامّة فى خصوص الأحكام لا الموضوعات. اللّهم إلّاأن يتمسّك بالإنسداد الصغير فى بعض الموارد، وهو انسداد باب العلم والعلمى فى معرفة بعض الموضوعات.

التنبيه السابع: فى عدم حجّية الظنّ فى مقام الامتثال والتطبيق

اشارة

إنّ الثابت بمقدّمات الانسداد إنّما هو حجّية الظنّ فى تشخيص الأحكام الشرعيّة وتعيينها، لاختصاص انسداد باب العلم والعلمى به، لا حجّيته فى الإتيان بها وتطبيق المأتى به عليها، لإمكان تحصيل القطع بتطبيق الحكم المظنون على الخارج فلا تجرى فيه تلك المقدّمات، فإذا شككنا فى وجوب صلاة الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعى بالظنّ على فرض الانسداد، وأمّا امتثال هذا الحكم خارجاً فلا بدّ أن يكون بالعلم ولا يكفى فيه الظنّ. إن قلت: بعد العمل بالظنّ فى تعيين الحكم الشرعى يصير الامتثال فى النهاية ظنّياً فلا يجدى تحصيل العلم بالتطبيق. قلنا: الظاهر إنّه وقع الخلط بين الظنّ بالحكم الواقعى والظنّ بأداء الوظيفة، فإنّه وإن كان الإتيان بالواقع ظنّياً ولكن اليقين حاصل بأداء الوظيفة لا أنّ أدائها ظنّى، فإذا صلّى صلاة بعنوان الجمعة مثلًا (المظنون وجوبها) قاطعاً فقد أدّى ما عليه من الوظيفة قطعاً بخلاف ما إذا أتى بها مظنوناً. نعم، ربّما يجرى الانسداد الصغير فى مقام التطبيق والامتثال بالنسبة إلى بعض الموضوعات فيكون الظنّ حجّة فى مقام الامتثال أيضاً، وهذا كما فى موضوع الضرر الذى انيط به أحكام كثيرة من جواز الإفطار والتيمّم وجواز ترك الحجّ وغيرها، فيقال: أنّ باب العلم بالضرر منسدّ غالباً، إذ لا يعلم به فى الأغلب إلّابعد تحقّقه ووقوعه فيستلزم من اعتبار العلم به الوقوع فى المخالفة الكثيرة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۵ وإن شئت قلت: إجراء أصل العدم فى تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع فى الضرر كثيراً مع العلم بعدم رضا الشارع بذلك لشدّة اهتمامه بالضرر، ومن جانب آخر: الاحتياط بترك كلّ ما احتمل كونه ضرريّاً يوجب العسر والحرج بل فى بعض الموارد غير ممكن عقلًا كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة كصيام شهر رمضان فإن كان ضرريّاً فقد حرم، وإن لم يكن ضرريّاً فقد وجب، إذاً فلا محيص من حجّية الظنّ واللزوم اتّباعه فى تعيين موارد الضرر، فكلّ شىء ظنّ كونه ضرريّاً وجب تركه، وكلّ ما شكّ كونه ضرريّاً جاز فعله، بل المدار فى هذه الموارد هو خوف الضرر وإن لم يكن مظنوناً كما ذكر فى محلّه. خاتمة يبحث فيها عن امور

الأمر الأوّل: فى الظنّ بالامور الاعتقاديّة

(المطلوب فيها أوّلًا عمل الجوانح من الاعتقاد والانقياد خلافاً للفروع العمليّة، المطلوب فيها أوّلًا عمل الجوارح) فهل تجرى مقدّمات الانسداد فى اصول الدين على فرض انسداد باب العلم فيها فيكون الظنّ بها حجّة أو لا تجرى فلا يكفى الاعتقاد الظنّى؟ قد أنكر الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى رحمهما الله جريان مقدّمات الانسداد فى اصول الدين، وعصارة بيانهما (ببيان منّا): أنّ الامور الاعتقاديّة على أقسام ثلاثة: القسم الأول: بعدم وجوب تحصيل العلم واليقين به على المكلّف لا عقلًا ولا شرعاً إلّاإذا حصل له العلم به أحياناً، (فيجب بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب له ولا يجوز له الإنكار والجحود، أو الوقف والتأمّل فيه) كما هو الحال فى تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والجنّة والنار وغيرها، وكذلك فى تفاصيل صفات البارى تعالى وصفات الإمام عليه السلام كعلم البارى وعلم النبى صلى الله عليه و آله والإمام عليه السلام بعالم الغيب وإنّهم عالمون بجميع ما كان وما يكون إلى يوم القيامة فعلًا (أو «إذا أرادوا علموا» أو «إذا أرادوا يعلّمهم اللّه تعالى» أو غير ذلك من الاحتمالات) ففى هذا القسم من الامور لا تجرى مقدّمات الانسداد ولا يكون الظنّ فيها حجّة، لأنّه إذا انسدّ باب العلم فيها بتفاصيلها يمكن العلم بمطابقة عمل الجوانح مع الواقع بالاعتقاد الإجمالى بما هو واقعها وعقد القلب عليها من انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۶ دون عسر ولا

شیء آخر، ولا تقاس بالفروع العمليّة المطلوب فيها مطابقة عمل الجوارح مع الواقع لأنّ الفروع العمليّة إذا انسدّ باب العلم فيها لا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع إلّابالاحتياط التامّ فی الشبهات، وهذا ما يوجب العسر، فلا يجب شرعاً، أو يوجب الإخلال بالنظام فيحرم عقلًا، وحينئذٍ لا شیء أقرب إلی الواقع من العمل علی وفق الظنّ. القسم الثانی: ما يعلم بوجوب تحصيل العلم به تفصيلًا علی المكلّف بحكم العقل ثمّ الاعتقاد به وعقد القلب عليه وهو كما فی التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد. ففی هذا القسم لا ينبغی التأمّل فی عدم جواز الاكتفاء بالظنّ، لأنّ الواجب عقلًا وشرعاً إنّما هو المعرفة، والظنّ ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه يصير معذوراً، ولا دليل حينئذٍ علی جريان مقدّمات الانسداد، أی لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فی المقام، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه. القسم الثالث: ما يشكّ فی وجوب المعرفة التفصيلية به وعدمه، فأصالة البراءة من وجوبها محكّمة (ولا تختصّ أصالة البراءة بالفروع العمليّة لعموم أدلّتها)، وحينئذٍ لا معنی لجريان مقدّمات الانسداد. إن قلت: المرجع عند الشكّ هو عموم وجوب المعرفة المستفاد من قوله تعالی: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» «۱» الذی فسّرت العبادة فيه بالمعرفة، وقوله صلی الله عليه و آله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصّلاة» «۲» وعمومات وجوب التفقّه وطلب العلم من الآيات والرّوايات. قلنا: لا دلالة لشیء ممّا ذكر من الآيات والرّوايات بالعموم علی وجوب المعرفة فی جميع المسائل الاعتقاديّة تفصيلًا. أمّا قوله تعالی: «وما خلقت» فلأنّ المستفاد منه هو خصوص معرفة اللَّه لا معرفة من سواه، وأمّا النبوی المذكور فلأنّه فی مقام بيان فضيلة الصّلاة وأهميّتها ولا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۷ وأمّا آية النفر فلأنّها فی مقام بيان كيفية النفر للتفقّه لا فی مقام بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفی. وأمّا ما دلّ علی وجوب طلب العلم فلأنّه فی صدد الحثّ علی طلب العلم لا فی مقام بيان ما يجب علمه. فظهر ممّا ذكر جميعاً عدم جريان مقدّمات الانسداد فی الامور الاعتقاديّة بجميع أقسامها وصورها. هذا ملخّص كلامهم ومحصّل استدلالهم. أقول: لا كلام لنا فی هذه المقالة إلّابالنسبة إلی القسم الثانی منها، حيث إنّهما أنكرا فيه استقلال العقل بحسن تحصيل الظنّ والاعتقاد بالمظنون فی الامور الاعتقاديّة فی فرض الانسداد، وبالنتيجة رجّحا عدم الاعتقاد مطلقاً بالمذهب المظنون مع أنّه من المستبعد جدّاً حكم العقل به بل العقل يحكم بعدم التوقّف والسكون واختيار أحد الطرق غير العلمی (وهو الظنّ لا محالة) لما يری فی التوقّف الاعتقادی من الضلالة والهلاكة القطعيّة. ويشهد بذلك شهادة صاحب كلّ مسلك من المسالك وشارع كلّ شريعة من الشرائع بعدم جواز التوقّف مضافاً إلی حكمه بوجوب طیّ طريقه الخاصّ به، فهم متّفقون علی الهلكة علی فرض التوقّف. وهذا نظير السالك الذی قدم إلی مفترق الطرق، علی رأس كلّ منها إنسان يدعو إلی سلوك طريقه وينهی عن سلوك الطرق الاخر مع اتّفاق الجميع علی وجوب استمرار المشی ووجود الهلكة والضرر فی التوقّف فلا إشكال حينئذٍ فی حكم العقل بإدامة الحركة والسلوك فی الطريق الذی يظنّ انتهائه إلی المقصود ونيل النجاح.

الأمر الثانی: عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فی حال الانفتاح

لا إشكال فی عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلًا أو شرعاً فی حال الإنفتاح، حيث إن الظنّ ليس بمعرفة قطعاً كما مرّ آنفاً فی بيان الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانی رحمه الله، فلا بدّ من تحصيل العلم فيما إذا كان المكلّف قادراً عليه ومع العجز يكون معذوراً إن كان عن قصور انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۸ لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلّة الإستعداد، بخلاف ما إذا كان عن تقصير فی الاجتهاد والفحص فليس معذوراً بلا ريب. لكن ربّما يتوهّم أنّه لا يتصوّر هنا العجز عن قصور، وذلك لقوله تعالی: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» «۱» لدلالته علی انفتاح الطريق فی جميع الحالات، والطريق هو الجهاد فی سبيل الوصول إلی الحقّ، فقد وعد اللَّه تعالی فی هذه الآية أنّ كلّ من جاهد فی الحقّ وتفحّص عنه يهتدی إلی سبيل الهداية ويصل إلی مطلوبه وهو الحقّ، وأكّد علی ذلك بتأكيدات عديدة من اللام والنون الواردين فی قوله تعالی «لنهدينّهم» وفعل المضارع الدالّ علی الاستمرار. وأجاب بعضهم عن هذا

بأنّه ليس المراد من المجاهدة الواردة فى الآية النظر والاجتهاد فى تحصيل العلم والمعرفة بل هو المجاهدة مع النفس التى هى أكبر من الجهاد مع الكفّار فالآية أجنبية عن المقام. أقول: قد ذكر فى كتب التفاسير فى معنى الجهاد الوارد فى الآية احتمالات ثلاثة: أحدها: أنّ المراد منه هو الجهاد مع الكفّار فيكون المعنى «والذين جاهدوا مع عدوّنا لنهدينّهم سبل الفتح والظفر». والثانى: أنّ المراد هو الجهاد مع النفس أى العدوّ النفسانى كما مرّ. الثالث: الجهاد فى سبيل المعرفة، أى الجهاد العلمى فى قبال الجهاد الأخلاقى والعسكرى، (وقد وقع الخلط فى بعض الكلمات حيث أورد فيها فى مقام تفسير الآية بحث فلسفى معروف، وهو ما قال به بعض الفلاسفة من أنّه ليس التفكّر وسيلة للعلم بل أنّه يوجب استعداد النفس لإفاضة الصور العلمية عليها وقبولها من جانب الفيّاض المطلق). قلت: الإنصاف أنّه لا ـ دليل ولا قرينة على تقييد الآية وتحديد مفاد كلمة الجهاد فيها بمعنى خاصّ من المعانى الثلاثة بل مقتضى إطلاقها شمولها لجميع الثلاثة، فيبقى الإشكال على حاله خصوصاً مع الالتفات إلى ما نشاهده بوجداننا فى كثير من الناس من القصور وعدم التقصير فى سبيل معرفة اللَّه بين النصارى واليهود وسائر المذاهب وفى سبيل معرفة الإمام بين غير العارفين. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۴۹ والذى يخطر بالبال فى الجواب عن الإشكال (على العجالة إلى أن يتأمّل فيه) أحد وجهين: الوجه الأوّل: أن يخصّص قوله «فينا» بخصوص معرفة اللَّه ونلتزم بعدم تصوّر القصور فيها لشهادة الوجدان وحكم الفطرة فى هذا الباب. الوجه الثانى: أن نقول: أنّ المراد بالجهاد هنا هو نهاية السعى والاجهاد لا مجرّد المقدار الواجب على الإنسان فى هذه الامور بل أقصى جهده وآخر ما يمكن منه فيكون معنى الآية كلّ من بذل نهاية مجهوده وأقصى جهده يهتدى إلى سبيل الحقّ ويصل إلى المقصود وليس جميع القاصرين يجهدون هذا المبلغ من الجهاد.

الأمر الثالث: فى تأثير الظّنون غير الحجّة فى الأدلة الظنيّة

ويتصوّر على خمسة وجوه: الأوّل: جبران ضعف السند بدليل ظنّى كما إذا قامت الشهرة على العمل برواية ضعيفة. الثانى: عكس الأوّل، أى وهن سند معتبر بدليل ظنّى قام على خلافه كإعراض المشهور عن العمل برواية معتبرة بحسب السند. الثالث: تأثير الظنّ فى تقوية الدلالة، كما إذا قامت الشهرة على أخذ أحد الاحتمالات فى مدلول الرّواية. الرابع: عكس الثالث، أى وهن الدلالة بإعراض المشهور مثلًا. الخامس: ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى بدليل ظنّى كالشهرة. هذه موارد مبتلى بها فى الفقه ويبحث عن الصورة الأخيرة فى أبواب التعادل والتراجيح (فانتظر)، وقد أشرنا إلى باقى الوجوه إجمالًا فى تضاعيف ما مرّت من الأبحاث السابقة، وينبغى أن يبحث عنها فى فصل مستقل وينفتح لها عنوان على حدة، ولذلك نقول: أمّا الوجه الأوّل: فالإنصاف أنّه لا إشكال فى جبر ضعف الرّواية الضعيفة بعمل مشهور قدماء الأصحاب، وذلك لما مرّ فى مبحث حجّية خبر الواحد من أنّ السيرة العقلائيّة قامت على حجّية الخبر الموثوق به (ولو لم تكن رواته ثقات) وأنّ الملاك فى الحجّية هو الوثوق بنفس الخبر وصدوره عن المعصوم لا ـ الوثوق بالمخبر، والإنصاف أنّ الشهرة القدمائيّة توجب انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۰ الوثوق بالصدور فتوجب جبر الضعف الناشىء من ناحية السند. كما أنّها فى الوجه الثانى توجب الوهن فى السند إذا قامت على خلاف رواية معتبرة كانت بمرأى من الأصحاب، وهو المقصود من قولهم: «كلّما ازداد صحّة إزداد وهناً» كما أنّ فى صورة العكس «كلّما إزداد وهناً إزداد صحّة» وقد مرّ بيانها، وبين الجواب عمّا ذهب إليه بعض أعاظم العصر من أنّه من قبيل ضمّ العدم إلى العدم فراجع. أمّا الوجه الثالث: فالصحيح فيه ما هو المشهور من أنّ الشهرة الفتوائيّة لا توجب قوّة فى الدلالة لأنّ الملاك فى باب الدلالات عبارة عن الظهور العرفى، ولا إشكال فى أنّ عمل المشهور على طبق رواية لا يوجب لها ظهوراً فى نظر العرف، إلّاأن يكشف هذا عن وجود قرينة وصلت إليهم ولم تصل إلينا. وأمّا الوجه الرابع: (وهو عكس الثالث) فلا بدّ أن تلحظ ما تبنّاه فى باب حجّية الظواهر، فإن قلنا هناك أنّ الظنّ الشخصى على خلاف ظهور دليل يوجب سقوطه عن الحجّية ففى المقام توجب الشهرة الوهن فى الدلالة وعدم كون الظاهر حجّة، لكن الصحيح فى باب حجّية الظواهر كفاية الظنّ النوعى وبقاؤها على الحجّية وكونها قابلة للاحتجاج عند العرف والعقلاء وإن حصل الظنّ الشخصى على خلافها. نعم، لو كان

فی البین قرائن تقتضی الظنّ النوعی علی الخلاف، أی الإلتفات إلیها موجب للظنّ علی الخلاف غالباً بحیث یکون الظنّ علی خلاف الظاهر معتمداً علی قرینة، ففی هذه الحالة لا إشکال فی عدم قابلیة مثل هذا الظهور اللفظی للاحتجاج فیسقط الظهور عن الحجّیة. هذا تمام الکلام فی البحث عن حجّیة مطلق الظنّ. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۱

۶- حجّیة الدلیل العقلی الظنّی

اشارة

ویبحث فیه بالمناسبة أیضاً عن الأدلّة العقلیّة القطعیّة، فیقع البحث فی مقامین:

المقام الأوّل- الأدلّة العقلیّة القطعیّة

اشارة

وهو من المباحث التی سقطت عن الاصول فی الفترة الأخیرة فحذفت من مثل رسائل الشیخ الأعظم وکفایة الاصول للمحقّق الخراسانی رحمهما الله مع أنّهم عدّوا من الأدلّة دلیل العقل وجعلوه أحد الأدلّة الأربعة للأحکام الشرعیّة، (کما أنّهم لم یبحثوا بصورة عامّة عن سائرالأدلّة بل اکتفوا فی دلیل الکتاب بالبحث عن حجّیة ظواهره فی قبال الأخباریین القائلین بعدم حجّیتها، وفی دلیل السنّة بالبحث عن حجّیة خبر الواحد فقط، وفی الإجماع بالبحث عن الإجماع المنقول فقط). ولعلّ الوجه فی ذلک کون حجّیة العقل مفروغ عنها فی نظرهم، مع أنّه لیس کذلک کما سیتّضح لک عندما ننقل مقالة الأشاعرة والأخباریین والأدلّة التی استدلّوا بها علی نفی حجّیة العقل. وکیف کان: الحقّ أنّ من الأدلّة الفقهیّة فی أحکام الشرع دلیل العقل وأنّ الملازمة ثابتة بین حکم العقل والشرع، وفی مقابل هذا القول أقوال اخر: منها: قول الأشاعرة، والظاهر أنّهم أنکروا الملازمة فی تمام مراحلها الثلاثة التی ستأتی الإشارة إلیها عن قریب. ومنها: قول الأخباریین، الذین أنکروا إدراک العقل للحسن والقبح بعد قبولهم حسن الأفعال وقبحها ذاتاً. ومنها: قول الاصولیین، الذین فصّلوا فی هذه المسألة بما سیأتی البحث عنه. ثمّ إنّ لدلالة العقل علی الأحکام الشرعیّة مراتب ثلاثة: انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۲ إحدیها: مرتبة علل الأحکام ومبادیها. الثانیة: مرتبة معلولاتها. الثالثة: مرتبة نفس الحکم. توضیح ذلک: أنّه تارةً یحکم العقل بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم، أی یدرک مصلحة العدل والاحسان ومفسدة الظلم، ولا یخفی أنّ المصالح والمفاسد بمنزلة علل الأحکام، فنستکشف من ناحیتها الوجوب الشرعی أو الحرمة الشرعیّة. واخری یحکم العقل أوّلًا بقبح العقاب بلا بیان ثمّ یستکشف من ناحیة عدم «العقاب» الذی هو من معلولات الأحکام عدم الوجوب والحرمة الفعلیین ویسمّی هذا بالبراءة العقلیّة الدالّة علی نفی حکم إلزامی شرعی، أو یحکم فی موارد العلم الإجمالی فی الشبهات المحصورة أولًا بتنجّزه وکونه منجّزاً للعقاب الاخروی ثمّ یستکشف منه فعلیة الحکم الشرعی فی أطراف الشبهة. وثالثة: یکشف العقل عن حکم شرعی مجهول من ناحیة حکم شرعی آخر معلوم بوجود الملازمة بینهما عند العقل کالملازمة بین الأمر بشیء والنهی عن ضدّه أو الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذی المقدّمة. والظاهر أنّ الأشاعرة والأخباریین خالفوا الاصولیین فی جمیع هذه المراتب ولکن بعض الاصولیین فصّلوا فی المسألة بالنسبة إلی المرتبة الاولی کما اشیر إلیه آنفاً.

الکلام فی مسألة الحسن والقبح

إذا عرفت هذا فلنشرع فی أصل المسألة فنقول: أمّا المرحلة الاولی: فیقع الکلام فیها فی ثلاث مقامات: الأوّل: فی أنّه هل للأشیاء حسن

أو قبح ذاتاً قبل ورود الشرع أو لا؟ الثاني: في إمكان إدراك العقل لهما بعد أن ثبت ذاتيّتهما للأشياء. الثالث: في أنّه كلّما حكم به العقل حكم به الشرع. فلا يخفى أنّ المقامين الأوّلين بمنزلة الصغرى، والمقام الثالث بمنزلة الكبرى لإثبات الحكم الشرعي.

المقام الأوّل: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟

اشارة

فلا بدّ فيه أوّلًا من تعريف الحسن والقبح إجمالًا، فنقول: المراد من حسن الفعل وقبحه ما يستحقّ المدح أو الذمّ على إتيانه، فالنزاع عنهما مقصور في عالم الأفعال ولا يشمل عالم التكوين، فإنّه لا إشكال في أنّ هناك أشياء حسنة كحسن جمال يوسف وحسن صوت العندليب وحسن كواكب السماء وغيرها، كما أنّ هناك أشياء قبيحة من قبيل قبح صوت الحمير وغيره، فالبحث في المقام مرتبط بحسن الأفعال وقبحها لا حسن الأشياء التكوينيّة وقبحها. نعم، لا إشكال في أنّ حسن الفعل أو قبحه ناشٍ من شيء تكويني حسن أو شيء تكويني قبيح لا محالة، فالاحسان حسن لأنّه موجب لكمال الفرد والمجتمع خارجاً، والظلم قبيح لأنّه موجب لنقصانهما كذلك، وهذا هو الذي يعبّر عنه في أيّامنا هذه بأنّ لزوم الأفعال ولزوم تركها يرتبطان بالوجودات والاعدام الخارجيّة التكوينيّة، وينشآن منهما (ويعبّر عنه أيضاً بإرتباط معرفة الكون والايدئولوجي) فقتل النفس قبيح لأنّه يوجب حرمان إنسان من الوجود، وإشباع العطشان بالماء حسن لإيجابه إحياء النفس، والأوّل نقص والثاني كمال في عالم التكوين. نعم، قد يختلف الكمال والنقص بحسب الآراء والأنظار، فالإنسان الإلهي يرى الكمال في القرب إلى اللّه تعالى والنقص في البعد عنه حينما يريهما الإنسان المادّي في رفاه العيش وعدمه، وهناك امور مشتركة بين جميع المذاهب البشريّة مثل حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان. إذا عرفت ما ذكرنا من معنى الحسن والقبح نقول: لا إشكال في حسن الأفعال وقبحها ذاتاً ويدلّ عليه امور: الأوّل: الوجدان، فإنّ وجدان كلّ إنسان يحكم بأنّ هناك أفعالًا حسنة ذاتاً وأفعالًا اخرى قبيحة كذلك، والمنكر ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، نظير ما يقال في باب الجبر والاختيار في علم الكلام في قبال الجبريّة، وفي باب أصل وجود أشياء في عالم الخارج في الفلسفة من أنّ الوجدان أصدق شاهد على اختيار الإنسان ووجود الواقع الخارجي، وبالجملة إنّا ندرك حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ولو لم تكن هناك شريعة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۴ وإن شئت فاختبر نفسك فيما إذا كنت عابر سبيل ومسافراً لمقصد بعيد فنفد زادك وضللت عن الطريق مضطرباً حيران فإذا رجلان قد مرّا بك ولكن أحدهما استمر في سيره ولم يَعتَنِ بك مع قدرته على نجاتك من هذه المهلكة بما عنده من الزاد والمركب، وتوقّف الآخر وآثر بنفسه بقدر استطاعته وأنجاك من المهلكة ودلّك على الطريق وأوصلك إلى مقصدك، فهل هما حينئذٍ عندك سيّان؟ أفلا يحكم وجدانك بقبح عمل الأوّل وحسن فعل الثاني؟ وهكذا في رجلين أحدهما أنقذ غريقاً من البحر والآخر ألقى رضيعاً في البحر، فهل تجد في نفسك إنّهما يستويان من حيث القدر والقيمة؟ كلّا، بل يحكم وجدانك بحسن عمل الأوّل وقبح عمل الثاني بلا ريب، ولا ترتاب ولو للحظة واحدة في هذا الحكم. الثاني: أنّ إنكار الحسن والقبح يستلزم إنكار الشريعة وعدم إمكان إثباتها لأنّه متوقّف على إظهار المعجزة على يد النبي الصادق صلى الله عليه و آله وهو لا يدلّ على صحّة النبوّة إلّاإذا قلنا بقبح إظهارها على يد الكاذب، وكذلك يستلزم عدم إمكان قبول الوعد والوعيد الواردين في كتاب اللّه لأنّه يتوقّف على قبح الكذب وعدم الوفاء بالوعد. الثالث: إنّه يستلزم عدم وجوب النظر في معجزة المدّعي مع أنّه لا إشكال في وجوبه اتّفاقاً بحكم العقل لاحتمال كونه صادقاً، وهو يوجب احتمال وجود الضرر الاخروي الذي يقبح قبوله، ولذلك يوجب حكم العقل بالاحتياط ووجوب النظر وهكذا يستلزم عدم وجوب التحقيق في أصل التوحيد لأنّه متوقّف على قبح عدم دفع الضرر المحتمل وحسن شكر المنعم. الرابع: أنّه يستلزم عدم إمكان إثبات وجوب الطاعة بعد ثبوت أصل وجود الباري تعالى وثبوت نبيّه والذي جاء به من الاصول والفروع لأنّه متفرّع على ثبوت حسن لها في الرتبة السابقة فيحكم العقل بوجوبها، وأمّا إثباته بالشرع وبقوله تعالى: «أطيعوا» يوجب التسلسل المحال كما مرّ غير مرّة لأنّ وجوب الإطاعة عن نفس هذا الأمر (أطيعوا) أيضاً يحتاج إلى أمر آخر بالإطاعة إلى أن

يتسلسل. الخامس: ما يدلّ من الآيات على حسن بعض الأفعال وقبح بعض آخر قبل ورود الشرع من قبيل قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۵ الْخَبَائِثَ» «۱» وقوله تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِى الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» «۲». وقوله عزّ شأنه: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» «۳» وقوله جلّ جلاله «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّى الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ» «۴» وقوله عظم قدره: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ» «۵» ففى هذه الآيات وأشباهها دلالة واضحة على ثبوت الحسن والقبح بحكم العقل، وقبل ورود الشرع، ولذا يحتجّ بها على إثبات الحقائق الواردة فى الكتاب الكريم. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: قد يقال: إنّ الحسن والقبح وإن كانا عقليين لكنّهما يختلفان بالوجوه والاعتبار، فإنّ الضرب مثلًا حسن إن كان للتأديب، وقبيح إن كان للتعذيب، وكذلك القتل فإنّه حسن باعتبار القصاص، وقبيح باعتبار الجناية، وقد نسب هذا إلى قوم من العامّة وهم الجبائيون. ولكن يرد عليه: أنّه من قبيل الأخذ لما بالعرض مكان ما بالذات، ففى مثال الضرب ليس عنوان الضرب حسناً أو قبيحاً ذاتاً بل حسنه فى صورة التأديب يكون بالعرض ومن باب أنّه مصداق للاحسان، كما أنّ قبحه فى صورة التعذيب عرضى من باب أنّه مصداق للظلم، فالحسن والقبيح الذاتيان إنّما هما عنوانا الاحسان والظلم لا عنوان الضرب. وإن شئت قلت: الأفعال على ثلاثة أقسام: قسم منها يكون بحسب الذات علّة تامّة للحسن أو القبح كالظلم والاحسان. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۶ وقسم منها يكون مقتضياً وعلّة ناقصة لأحدهما فى حدّ ذاته كالصدق الذى يقتضى الحسن ذاتاً ما لم يمنع مانع كما إذا أوجب القاء النفس فى التهلكة. وقسم ثالث منها ليس علة تامّة للحسن أو القبح فى حدّ ذاته ولا علّة ناقصة لأحدهما كذلك كالمباحات العقليّة، فما يكون حسناً أو قبيحاً بالوجوه والاعتبار إنّما هو القسم الثانى والثالث لا الأوّل. ومن هنا يظهر الجواب عن كثير من الإشكالات الواردة فى المقام التى لا طائل تحتها ولا حاجة إلى ذكرها. الأمر الثانى: لا إشكال فى أنّ حكم العقل بالحسن أو القبح مقبول على حدّ الموجبة الجزئيّة لا الكلّية، ولا يقول أحد بأنّ العقل يدرك جميع المصالح والمفاسد وما يتبعهما من الحسن والقبح، ولذلك فإنّ دلالته على الأحكام الشرعيّة تكون فى الجملة لا بالجملة. وإن شئت قلت: أنّ القضايا على ثلاثة أنواع: نوع منها يدرك العقل الحسن أو القبيح فيها بالضرورة والبداهة كقضيتى «العدل حسن» و «الظلم قبيح». ونوع آخر يكون درك العقل للحسن أو القبح فيها بالاستدلال والبرهان كقضية «الصدق حسن» ولو أضرّ بمنفعة الشخص، فيدرك حسن الصدق الضارّ بالتأمّل والنظر. ونوع ثالث منها لا يدرك العقل الحسن أو القبح فيها لا بالضرورة ولا بالتأمّل وذلك كما فى جزئيات الأحكام الشرعيّة فى أبواب العبادات وغيرها، وبعبارة اخرى: يحتاج العقل فى إدراكه للحسن أو القبح فيها إلى توسّط من الشرع لأنّه يتوقّف على درك المصلحة أو المفسدة وعللها، وهى امور خارجيّة لا طريق للعقل إلى الحصول عليها إلّامن طريق الشرع، وهذا نظير إدراك العوام لمضارّ الأدوية ومنافعها فإنّ إدراكهم لها جزئى صادق فى جملة من الأدوية، وأمّا فى غيرها فيحتاجون إلى نظر الطبيب. ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال الأخباريين ببعض الرّوايات الدالّة على قصور العقل فى إدراكه لمصالح الأحكام ومفاسدها كقوله عليه السلام «إنّ دين اللَّه لا يصاب بالعقول» أو قوله عليه السلام «وما أبعد عقول الرجال عن دين اللَّه» فإنّ الظاهر أنّ هذه الرّوايات ناظرة إلى الغالب والقسم الثالث من القضايا، ولا تدلّ على نفى الإدراك مطلقاً، كيف والشارع بنفسه يستدلّ بالعقل فى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۷ كثير من الموارد ويخاطب الناس بقوله: «أفلا تتفكّرون» أو «أفلا تعقلون» وبقوله: (ياأولى الألباب» و (هاتوا برهانكم» ولذلك اعترف كثير من الأخباريين بإدراك العقل للضروريات العقليّة واضطرّوا إلى استثنائها من مقالتهم، وقد مرّ تفصيل الجواب عنهم فى مباحث القطع وحجّية القطع الحاصل من طريق العقل فراجع. الأمر الثالث: إذا اجتمع عنوانان أو عناوين عديدة بعضها حسن وبعضها قبيح على شىء واحد كالدخول فى الأرض المغصوبة «۱» لإنقاذ الغريق فإنّه قبيح من جهة انطباق عنوان الغصب عليه، وحسن من جهة انطباق عنوان الإنقاذ عليه، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّ الفعل تابع لأقوى الجهات بعد كسر وانكسار أو يصير خالياً عن الحسن والقبح إذا كانت الجهات متساوية فلا يكون من باب اجتماع النقيضين (كما توهّمه بعض واستكشف من طريق استحالته عدم حسن الأفعال وقبحها ذاتاً.

أدلّة المنكرين للحسن والقبح:

ثمّ إنّه استدلّ لعدم حسن الأفعال وعدم قبحها ذاتاً بوجوه واهية: منها: أنّه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم الجبر فى أفعال اللَّه تعالى (سواء فى ذلك أفعاله التكوينيّة أو التشريعية) أى لزم أن يكون الشارع الحكيم مقيّداً فى تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف، وهذا ينافى اختياره تعالى فى أفعاله على الإطلاق. والجواب عنه واضح، لأنّ الجبر فى فعل شىء، ووجود الصارف الاختيارى عن ذلك الفعل شيء آخر، فإنّ السلوك على وفق الحكمة وعدم التخطّى عمّا تقتضيه لا ينافى الاختيار، لأنّ العاقل السوىّ لا يقدم على شرب السمّ مثلًا وهو مختار مع أنّه قادر عليه، فعدم وقوع الشرب منه لصارف لا ينافى قدرته واختياره بل هو بنفسه إختار عدم الشرب، كما أنّ صدور فعل منه لداعٍ لا ينافى الاختيار، وكذلك الحكيم تعالى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۵۸ ومنها: أنّ أفعال العباد غير صادرة عنهم باختيارهم فلا تتّصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، وهو استحقاق المدح أو الذمّ على إتيانها، لأنّ الاستحقاق موقوف على وجود الاختيار. والجواب عنه حلّاً: أنّه مبنى على مبنى فاسد وهو القول بالجبر. ونقضاً: أنّ هذا الوجه بعينه جارٍ بعد ورود حكم الشرع بالحسن والقبح مع أنّهم ملتزمون بهما بعد ورودهما فى الشرع. ومنها: أنّ القول بحسن الأفعال وقبحها يستلزم قيام المعنى بالمعنى، والظاهر أنّ مرادهم العرض بالعرض، وهو محال، وجه الملازمة: أنّ الأفعال من مقولة الفعل كما أنّ الحسن والقبح أيضاً من مقولة الكيف. والجواب عنه أوّلًا: بالنقض بأنّ هذا يرد على الحسن والقبح الشرعيين أيضاً وثانياً: بالحلّ فإنّه لا دليل على استحالة قيام العرض بالعرض، فكم من عرض قائم بعرض آخر. أضف إلى ذلك (وهو العمدة) أنّ الحسن والقبح ليسا من الصفات التكوينيّة الوجوديّة المتحقّقة فى موضوعها بل إنّهما من الامور الاعتباريّة المنتزعة التى لها منشأ للانتزاع فى الخارج، فينتزع الحسن فى قولك: «العدل حسن» ممّا يوجبه العدل فى الخارج من المنافع، وينتزع القبح فى قولك: «الظلم قبيح» ممّا يوجبه من الفساد والمضارّ. ويشبه هذا الوجه بالشبهة السوفسطائيّة التى نشأت من وقوع الخطأ فى الحواس، فأوجبت إنكار السوفسطائى لعالم الوجود مع أنّه أمر وجدانى لا يمكن إنكاره، والصحيح فى مثل هذه الامور الفطريّة الوجدانيّة النهوض على جواب لحلّ بعض الشبهات الواردة لا إنكار أصل الموضوع الثابت بالوجدان قطعاً. إلى هنا ظهر الحال فى المقام الأوّل وهو ثبوت الحسن والقبح للأشياء ذاتاً.

المقام الثانى: فى إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالجملة

وهو إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالعقل فى الجملة فالكلام فيه يظهر ممّا مرّ فى المقام الأوّل ولا نطيل البحث بتكراره.

المقام الثالث: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

اشارة

وهى «أنّه كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» فقبل الورود فى البحث عنها لابدّ من تفسير كلمة الحكم الوارد فى الجملتين فنقول: إنّه فرق بين الحكم فى قولنا: «حكم به العقل» والحكم فى قولنا: «حكم به الشرع» حيث إن الحكم الأوّل معناه إدراك العقل لا إنشائه وجعله لأنّ إنشاء التكليف من شأن المولى (نعم للعقلاء بناءات واعتبارات وقوانين إنشائيّة فى دائرة أحكامهم العقلائيّة وهى فى الحقيقة من سنخ إنشاءات الموالى بالنسبة إلى العبيد). وأمّا الحكم الثانى، فليس هو بمعنى الإدراك بل هو بمعنى التشريع والتقنين لكون الشارع مولى الموالى والناس جميعهم عباده، هذه نكتة. والنكتة الثانية: أنّ قضيّة الأصل فى هذا العنوان (أى قضية كلّما حكم به العقل، حكم به الشرع) مخالف للعكس (وهى كلّما حكم به الشرع حكم به العقل) فإنّ الأولى قضية مطلقة والثانية مشروطة، لأنّها مشروطة بأن يدرك العقل من جانب الشارع فلسفة الحكم من المصلحة والمفسدة ثمّ يحكم بحسنه أو قبحه فتكون قضية العكس هكذا: «كلّما حكم به الشرع، حكم به العقل لو اطلع على حكمة حكم الشرع».

الأقوال فى المسألة:

فى المسألـة أقوال أربعـة: أحـدها: أنّ الملازمـة ثابتـة من جـانب الأصل والعكس معاً. ثانيها: قول الأشاعرة وهو إنكار الملازمـة مطلقاً. ثالثهـا: قول صاحب الفصول من أنّ الملازمـة ثابتـة بين حسن التكليف بفعل أو قبحه وبين حكم الشارع، لا بين حسن الفعل (المكلّف به) أو قبحه وبين حكم الشـرع. رابعها: التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على حسن فعل أو قبحه وبين ما إذا لم تتطابق آراؤهم عليه، والملازمـة ثابتـة فى الصورة الاولى لا الثانيـة (ويستفاد هذا من تضاعيف ما ذكره فى اصول الفقه) «۱». انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۰ والمختـار هو القول الأوّل، لكن المراد من حكم الشـارع هو الأعمّ من الإلزامى وغيره، والـدليل على ذلك حكمـة البارى تعالى، فإذا كان الفعل واجداً لمصـلحة تامّـة أو مفسـدة كذلك فكيف يمكن أن لا يكون للشارع فيه حكم مع أنّه قد ثبت عند الإماميّة عدم خلوّ شـىء من الأشياء من حكم من الأحكام، فبعد حكم العقل بالحسن أو القبح يثبت أوّلًا إنقداح إرادة أو كراهة فى بعض المبادىء العاليـة ثمّ بانضـمام الكبرى الثابتـة فى محلّه من عـدم خلوّ الأشياء عن الحكم يثبت حكم الشـارع، فالطريق الصـحيح عنـدنا هو حكمة البـارى، ومقتضاهـا ثبوت الملازمـة مطلقـاً، وكيف يعقل ترك التكليف من المولى الحكيم إذا كان فى الفعل مصـلحة تامّـة قطعيـة أو مفسـدة كذلك؟ ومن المعلوم أنّ ترك الأمر والنهى فى هذه المقامات منافٍ للحكمة، فإذا أدرك العقل المصـلحة التامّة فى أمر (أى مصـلحة لا معارض لها) وأدرك علّية ذلك للحكم بتبعية الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد يكشف أيضاً حكم الشارع به، كحكمه بقبح اختلال النظام الـذى يكون علّة لحكم الشـارع بحرمته بلا ريب. وإن شئت فاختبر نفسك أنّه قبل نزول قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا» فهل تحتمل أن لا يكون قتل المؤمن متعمّـداً مبغوضاً عنـد اللَّه وحراماً فى حكمه؟ وهل تحتمل أن تتنزّل الآيـة هكـذا: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ الجنّة خَالِداً فِيهَا» كلّا، لا يقول به إلّاالمكابر، وكذا فى أشباهه من الامور التى يدرك العقل حسنها وقبحها ومصالحها ومفاسدها بنحو العلّة التامّة. واستدلّ المنكرون لعدم الملازمة مطلقاً بوجوه: الوجه الأوّل: أنّها مخالفـة لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» «۱» فإنّها تـدلّ على أنّه لا عقاب من دون إرسال المرسل وقبل صـدور الأدلّة السـمعيّة. واجيب عنه بوجوه: الأوّل: أنّ الظاهر من نفى العـذاب فى هذه الآية إنّما هو نفى الفعليّة لا نفى الاسـتحقاق، ومحلّ النزاع فى المقام هو الملازمة بين حكم العقل وبين اسـتحقاق العقاب. ويرد عليه: إنّ هذا لا يفيد الفقيه والاصولى شيئاً، فإنّ نتيجته على كلّ حال نفى العقاب، انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۱ وهو العمدة فى المقام، فلا تنجّز للأحكام العقليّة ولا يجب امتثالها فى النتيجة، مع أنّ القائل بالملازمـة يريـد أن يجعل دليل العقل من الأدلّـة الأربعـة التى تنكشف بها القوانين الشـرعيّة الإلزاميّـة. الثانى: أنّ العقل أيضاً داخل فى زمرة الرسـل، فـإنّه رسول وحجّـة باطنـة كمـا أنّ النبى صـلى الله عليه و آله حجّـة ظاهرة، وقـد ورد فى روايـة هشام: «أنّ للَّهعلى الناس حجّتين: حجّـة ظاهرة وحجّـة باطنـة فأمّا الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السـلام، وأمّا الباطنة فالعقول» «۱» وفى روايـة عبداللَّه بن سنان عن أبى عبـداللَّه عليه السـلام قال: «حجّـة اللَّه على العباد النبى، والحجّـة فيما بين العباد وبين اللَّه العقل» «۲». وفيه: أنّ الرسول فى الآيـة بقرينة كلمة البعث ظاهر فى الرسول الظاهرى ومنصـرف إلى الحجج الظاهرة. الثالث: (وهو الحقّ) أنّ المراد من العذاب فى الآية ليس مطلق العـذاب، بل المراد منه عـذاب الإستئصال الـذى يوجب الهدم والهلاك فى الدنيا كالطوفان لقوم نوح عليه السـلام والغرق لقوم فرعون والصيحة السماويّة لأقوام اخر، فالآية إشارة إلى هذا النوع من العذاب، ولذلك عبّرت عنه بصيغة الماضى بقوله تعالى: «ما كنّـا» ويشـهد لـذلك أيضـاً مـا وردت بعـدها من قوله تعـالى: «وَإِذَا أَرَدْنَـا أَنْ نُهْلِـكَ قَرْيَـةً أَمَرْنَـا مُتْرَفِيهَا فَفَسَـقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِـيراً» «۳» . ولا أقلّ من أنّه ليس للآيـة إطلاق يشـمل غير عـذاب الإستئصال فإنّها محفوفة بما يصـلح للقرينة. الرابع: أنّ الآية كناية عن إتمام الحجّة ويكون ذكر بعث الرسل فيها من باب الغلبة لأنّ جلّ الأحكام وصـلت إلينا من طريق الأدلّة السمعيّة، فيكون مفاد الآية «إنّا لا نعذّب العباد حتّى نتمّ الحجّة عليهم» ويشهد على هـذا قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَـذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَـلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَـذِلَّ وَنَخْزَى» «۴».

وهـذا الجواب أيضاً لا بأس به. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۲ الخامس: سلّمنا ولكن إطلاق الآية قابل للتقييد بالمستقلّات العقليّة، فإنّ هذا الظهور دليل ظنّي وذاك دليل قطعي. فتلخّص من جميع ما ذكر أنّ الاستدلال بالآية لنفي الملازمة غير تامّ بالوجوه الثلاثة الأخيرة. الوجه الثاني: لعدم الملازمة: ما يدلّ من الرّوايات على خلوّ كلّ شيء عن الحكم قبل ورود الشرع وأنّ كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي «۱». والجواب عن هـذا الاستدلال هو الوجهان الأخيران من الوجوه الخمسة المذكورة في الجواب عن الدليل الأوّل: أحدهما: انصراف إطلاقها إلى الغالب، والثاني: أنّ الإطلاق على فرض ثبوته قابل للتقييد. الوجه الثالث: ما ذكر في علم الكلام من استناد لزوم بعث الرسل إلى قاعدة اللطف لأنّ تمام اللطف وكماله متوقّف على تأكيد أحكام العقل بأدلّة سمعية وإمضائها من ناحية بعث الرسل. والجواب عن هـذا واضح، وهو ما مرّ في البحث عن الإجماع اللطفي، فقد ذكرنا هناك أنّ الواجب من اللطف عبارة عن إيجاد الحدّ الأقل من تهيئة أسباب الرشد والكمال بحيث لو لم يعدّها المولى لكان مقصّراً في أداء وظيفته وناقضاً لغرضه. الوجه الرابع: ثبوت الأحكام العقليّة في حقّ الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة مع عدم كونه مكلّفاً بوجوب ولا تحريم باتّفاق جميع الفقهاء لحديث رفع القلم. وفيه: أنّه يمكن أن يقال أنّ حديث رفع القلم ناظر إلى غالب الأحكام ويكون منصرفاً عن المستقلّات العقليّة، فهل يمكن أن يفتي أحد من الفقهاء بجواز قتل النفس المحترمة والظلم على الناس وغير ذلك من القبائح لمثل هذا الصبي ويحكم بعدم عقابه في الآخرة؟ كلّا- ولا زال فكري مشغولًا بهذا وكنت أستبعده منذ الزمن القديم، والإنصاف هو الحكم بتحريم مثل هـذه الامور على الصبي المذكور. فإن قلت: فلماذا لا يجري عليه أحكام القصاص بل يكتفي فيه بأخذ الديّة وصرّح الفقهاء بأنّ عمد الصبي خطأ. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۳ قلنا: البحث في القصاص والديّات خارج عن محلّ النزاع، لأنّ النزاع في العقاب وعدمه، ونفي القصاص عنه في الدنيا لمصلحة خاصّة أو مفسدة خاصّة لا يلازم نفي العقاب في الآخرة، مضافاً إلى أنّ أحكام الحدود والديّات والقصاص لا تصاب بالعقول كما يشهد عليه قصّة أبان، فإنّ الحدّ مثلًا ثابت بالنسبة إلى معصية وغير ثابت بالنسبة إلى معصية اخرى أشدّ منها ظاهراً. هـذه هي أدلّة منكري الملازمة مع الجواب عن كلّ منها على حدة، ويمكن الجواب عن جميعها بالنقض بوجوب النظر في معجزة من يدّعي النبوّة ويقول: «انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي» فلا إشكال في وجوب النظر عقلًا، ولو أنكرنا الملازمة وقلنا بلزوم الاكتفاء بالشرع لزم عدم وجوب هـذا النظر وسدّ باب دعوة الأنبياء. هـذا كلّه في القول الثاني وهو إنكار الملازمة مطلقاً. وأمّا القول الثالث: وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول (من التفصيل بين حكم العقل بحسن التكليف وحكمه بحسن الفعل وأنّ الملازمة ثابتة في الأوّل دون الثاني) فقد ذكر لذلك وجوهاً: أحدها: حسن التكليف الابتلائي فإنّ الضرورة قاضية بحسن أمر المولى عبده بما لا يستحقّ فاعله (من حيث إنّه فاعله) المدح في نظره استخباراً لأمر العبد أو إظهاراً لحاله عند غيره، ولو كان حسن التكليف مقصوراً على حسن الفعل لما حسن ذلك. وحاصله: أنّ الأوامر الإمتحانيّة ممّا لا يمكن إنكارها مع عدم وجود الحسن في نفس الفعل بل في التكليف. والجواب عن هـذا الوجه يتمّ بذكر أمرين: الأمر الأول: أنّه فرق بين الإمتحانات الإلهيّة والإمتحانات الواقعة من جانب الموالي العرفيّة، لأنّ الاولى ليست للاستخبار ولا معنى له فيها لأنّ اللَّه تبارك وتعالى عالم السرّ والخفيّات، بل إنّها أسباب تربوية لتكامل العباد ورشدهم وبمنزلة تمرينات يعمل بها قبل الورود في ميدان المسابقات، التي تعدّ نوعاً من التقوية والتهيّؤ الروحاني نظير التهيّؤ الجسماني، فتكون المصلحة في نفس الفعل والمقدّمات التي تتحقّق في الخارج، فإنّ جميعها تحوي على المصلحة، والمصلحة هي ما ذكر من التعليم والتربيّة والتقوية الروحانيّة كما حصلت لإبراهيم انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۴ في قصّة ذبحه لإسماعيل أشار إليه تبارك وتعالى بقوله: «وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً» «۱» ، فإنّ المصلحة فيها موجودة في الفعل، أي في جميع المقدّمات قبل حصول ذي المقدّمة والوصول إليها، فإذا وصلت إلى ذي المقدّمة منع عن تحقّقه مانع من جانب اللَّه تعالى. الأمر الثاني: وإن أبيت عن ما ذكر (من وجود المصلحة في الفعل) فنقول: الأوامر الإمتحانية خارجة عن محلّ النزاع، لأنّ النزاع في الأوامر الجدّية التي تنشأ عن جدٍّ، والأوامر الإمتحانية إنشاءات صادرة بالإرادة الاستعماليّة بداعي الإمتحان لا بداعي الجدّ. ثانيها: التكاليف التي ترد مورد التقيّة إذا لم يكن في نفس العمل تقيّة فإنّ إمكانها بل وقوعها في الأخبار المأثورة عن الأئمّة الأطهار

عليهم السلام ممّا لا يكاد يعتريه شوب الإنكار، وإن منعنا وقوعه فى حقّه تعالى بل وفى حقّ النبى صلى الله عليه و آله أيضاً فإنّ تلك التكاليف متّصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلّف أو المكلَّف عن مكائد الأعادى وشرورهم وإن تجرّد ما كلّف به عن الحسن الابتدائى. والجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأوّل، فإنّ هذا القسم من الأوامر أيضاً خارجة عن محلّ النزاع لخلوّها عن الإرادة الجدّية. ثالثها: أنّ كثيراً من الأحكام المقرّرة فى الشريعة معلّلة فى الحقيقة ولو بحسب الظنّ أو الاحتمال بحكم غير مطرد فى جميع مواردها، ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكلّيتها حذراً من الأداء إلى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدّة لحفظ الأنساب من الاختلاط حيث أثبتها الشارع بشرائطها على سبيل الكلّية حتّى مع القطع بعدم النسب أو بعدم الاختلاط كما فى المطلّقة المدخول بها دبراً أو مجرّداً عن الإنزال والغائب عنها زوجها أو المتروك وطيها مدّة الحمل وغير ذلك. وفيه: أنّه يظهر بالتأمّل والدقّة فى هذه الموارد أنّ الفعل أيضاً حسن وذو مصلحة لأنّ العدّة فى موارد القطع بعدم الاختلاط مثلًا يوجب الممارسة والتربيّة لإحراز القانون وحفظها فى موارد الاختلاط والالتباس، فله حسن مقدّمى غيرى نظير رعاية مقرّرات السياقة فى جوف انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۵ الليل وحين خلوة الشارع فإنّ فيها مصلحة حفظ هذه المقرّرات فى غير ذلك الزمان. رابعها: «الأخبار الدالّة على عدم تعلّق بعض التكاليف بهذه الامّة دفعاً للكلفة والمشقّة عنهم كقوله صلى الله عليه و آله «لولا أن أشقّ على امّتى لأمرتهم بالسواك» فإنّ وجود المشقّة فى الفعل قد يقدح فى حسن الإلزام به وإن لم يقدح فى حسن الفعل، إلّاأن يكون فى الفعل مزيد حسن بحيث يرجّح الإلزام به مع المشقّة كما فى الجهاد، فإنّ الفعل الشاقّ قد يكون حسناً بل واجباً عقليّاً لكن لا يحسن الإلزام به لما فيه من التضييق على المكلّف مع قضاء الحكمة بعدمه». ويرد عليه: أنّ الإنصاف فى مثال السواك أنّ المشقّة موجودة فى الفعل بوصف الدوام وهو لا يناسب الشريعة السمحة السهلة فلا توجد فيه مصلحة حينئذٍ، أى عمل السواك الدائمى ليس ذا مصلحة بل المصلحة موجودة فيه فى الجملة، وبعبارة اخرى: أنّ الرّواية وإن دلّت بظاهرها على وجود المشقّة فى الوجوب والإلزام لكن بعد التأمّل يظهر لنا أنّ مشقّة الإلزام تنشأ من مشقّة دوام الفعل لأنّه لو كان الواجب السواك فى بعض الأحيان مثلًا لم يكن فى الفعل مشقّة، فالمشقّة ناشئة من الفعل بوصف الدوام، فلا ينشأ عدم الإلزام من عدم حسن التكليف بل ينشأ فى الواقع من عدم حسن الفعل المكلّف به. خامسها: «أنّ الصبى المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت الأحكام العقليّة فى حقّه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلّفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية إلى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعيّة عن التشويش وعدم الانضباط». والجواب عنه قد مرّ سابقاً من منع عدم العقاب الاخروى فى المستقلّات العقليّة فى مثل هذا الصبى، وأمّا حديث رفع القلم فالظاهر أنّه ناظر إلى غالب الأحكام الشرعيّة. سادسها: «أنّ جملة من الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بجملة من الأفعال مشروطة بقصد القربه والامتثال حتّى أنّها لو تجرّدت عنه لتجرّدت عن وصف الوجوب كالصوم والصّلاة والحجّ والزّكاة، فإنّ وقوعها موصوف بالوجوب الشرعى أو رجحانه مشروط بنيّة القربة حتّى أنّها لو وقعت بدونها لم تتّصف به، مع أنّ تلك الأفعال بحسب الواقع لا تخلو إمّا أن تكون واجبات عقليّة مطلقاً، أو بشرط الأمر بها ووقوعها بقصد الامتثال، وعلى التقديرين يثبت المقصود، أمّا على الحكم الأوّل فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه، وأمّا على الثانى فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرّع حسن التكليف على حسن الفعل». انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۶ ويرد عليه: أوّلًا: ما مرّ فى مبحث الأوامر من عدم اعتبار قصد الأمر فى تحقّق قصد القربة بل يكفى قصد كونه للّهتعالى وقصد حسنه الذاتى. وثانياً: أنّ المدّعى فى المقام هو حسن الفعل فى ظرف الامتثال لا حسنه فى ظرف التكليف، وأمر الشارع وإلزامه متوقّف على الأوّل لا الثانى، ولا إشكال فى أنّ حسن الفعل حاصل فى ظرف الامتثال، هذا- مضافاً إلى أنّه بالتأمّل يظهر أنّ أكثر هذه الإشكالات مربوطة بعكس القضيه، وهى «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل»، وقد مرّ أنّ المدّعى والمختار هو الأصل والعكس معاً. هذا كلّه فى القول الثالث. وأمّا القول الرابع: وهو ما ذهب إليه بعض فضلاء العصر من التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على مصلحة أو مفسدة وبين ما إذا لم تتطابق آرائهم على ذلك، فقال فى مقام توجيهه والاستدلال عليه بما نصّه: «الحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلًا فإنّ العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه (أى إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء

جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك) فإنّ الحكم هذا يكون بادىء رأى الجميع فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم فهو بما هو عاقل (بل خالق العقل) كسائر العقلاء لابدّ أن يحكم بما يحكمون ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادىء رأى الجميع (حاصل رأى الجميع) وهذا خلاف الفرض» «۱» بل فى مثل هذه الحالة صرّح فى موضع آخر من كلامه بأنّ «حكم العقل حينئذٍ عين حكم الشارع لا أنّه كاشف عنه» وقال فى محلّ آخر ما نصّه: «وعلى هذا فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة فإذا أدرك العقل المصلحة فى شيء أو المفسدة فى آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى فى إدراكهما جميع العقلاء فإنّه (أعنى العقل) لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۷ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع» «۱». فملخّص كلامه هذا ثبوت الملازمة فى صورة التطابق وعدم ثبوتها فى صورة عدم التطابق وأنّ الوجه فى الأوّل كون الشارع من العقلاء، فلو لم يكن له حكم يستلزم الخلف، وفى الثانى احتمال كون المناط فى نظر الشارع غير ما هو المناط فى نظر العقل، أو وجود المانع فى فرض اتّحاد المناط، وقال أيضاً فى موضع آخر: «والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى أنّ واقعها ذلك فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم والجهل أنّ فاعله مذموم لديهم» «۲». ثمّ إنّه قال فى محلّ آخر من كلامه (بعد تقسيمه الأمر إلى المولوى والإرشادى وتفسيره الأمر المولوى بالتأسيسى والإرشادى بالتأكيدى) ما نصّه: «والحقّ أنّه للإرشاد حيث يفرض أنّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلّف إلى الفعل الحسن وإندفاع إرادته للقيام به فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً بل يكون عبثاً ولغواً بل هو مستحيل لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل» «۳». ونتيجة هذا الكلام أنّ حكم الشارع فى مثل قوله تعالى: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» وقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» بالقسط والعدل والاحسان إرشادى لأنّ العقل أيضاً يحكم بكلّ واحد منها. أقول: كلّ هذا من عجائب الكلام لأنّه أوّلًا: أنّه لا دخل لتطابق آراء العقلاء فى المباحث العقليّة، بل الميزان فيها هو القطع الحاصل ببداهة العقل أو النظر والاستدلال وكلّ إنسان من هذه الناحية تابع لعقله ويقينه، فلو قطع أحد بوجوب المقدّمة فى مبحث وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذى المقدّمة يكون قطعه هذا حجّة عليه ولو خالفه غيره. وبعبارة اخرى: القطع فى المقام نظير القطع فى الامور الحسّية فكما أنّه حجّة للقاطع فى الامور الحسّية ولا يضرّ بها مخالفة السائرين، فكذلك فى الامور العقليّة البرهانية، وقد مرّ فيما انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۸ سبق أنّ النزاع فى المقام ليس منحصراً فى الضروريات فقط فلا دور لإجماع العقلاء وتطابقهم فى حجّية القطع الحاصل من الدليل العقلى، نعم أنّها مفيدة على حدّ التأييد وإيجاد اطمئنان القلب. وثانياً: أنّ استدلاله لعدم الملازمة فى صورة عدم تطابق آراء العقلاء باحتمال أن يكون هناك مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل أو مانع يمنع عنه- مخالف لما هو المفروض فى محلّ الكلام، لأنّ المفروض فى هذه الصورة أيضاً حصول اليقين بالحسن أو القبح (كاليقين بحسن العدل أو قبح الظلم فى صورة تطابق الآراء) جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع، واليقين حجّة بذاته من دون حاجة إلى تطابق الآراء. وثالثاً: أنّ قوله باعتبار تطابق آراء العقلاء واتّفاقهم فى حكم العقل بالملازمة أشبه بالتمسّك بدليل الاستقراء الذى يرجع إلى استنباط حكم عام من مشاهدة الجزئيات والمصاديق، مع أنّ الدليل العقلى فى المقام قياس يتشكّل من صغرى وكبرى، وعبارة عن الحركة من الكلّى إلى الجزئى. وإن شئت قلت: إن كان الاستقراء هنا استقراءً ناقصاً لا يوجب القطع بالمصلحة أو المفسدة فلا فائدة فيه ولا يستكشف منه الحكم الشرعى، وإن كان استقراء تامّاً يشمل حكم الشارع أيضاً، فحينئذٍ يكون الملاك ما استكشفناه من حكم الشرع، ولا دخل أيضاً لتطابق الآراء. ورابعاً: أنّ الملاك فى مولويّة الحكم إنّما هو صدوره من المولى بما أنّه مولى ومفترض الطاعة، أى صدوره من ناحية مولويته، وإذاً يمكن الجمع بين التأكيد والمولويّة، أى يمكن تأكيد أمر مولوى بأمر مولوى آخر، فلا يكون الأمر المولوى منحصراً فى التأسيس، كما أنّ الملاك فى إرشاديّة الحكم صدوره من ناحية المولى بما أنّه ناصح مرشد (لا بما أنّه مولى)

وحينئذٍ يكون إرشاديّاً ولو كان أوّل ما صدر من المولى، فليس منحصراً في التأكيد فالأمر في مثل قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» أو قوله: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» مولوي قطعاً، وإن حكم العقل أيضاً بالعدل والاحسان والقسط، لصدوره منه تعالى بما أنّه مولى مفترض الطاعة لا ـ بما أنّه ناصح ومرشد إلى حكم العقل. وخامساً: أنّ قوله باستحالة حكم الشارع في مورد حكم العقل أيضاً كلام عجيب لأنّه انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۶۹ كيف يمكن أن يكون التأكيد تحصيلًا للحاصل، وقد قرّر في علم الكلام أنّ من غايات بعث الأنبياء تأكيد الأحكام العقليّة بواسطة التشريع، ولم يقل أحد هناك بأنّه تحصيل للحاصل، وقد اشتهر بينهم أنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة. وسادساً: ما اشتهر بينهم من أنّ الحسن والقبح من المشهورات المبنية على التدريب والتربيّة (والظاهر أنّهم أخذوه ممّا ذكره ابن سينا في منطق الإشارات) «۱» الظاهر أنّه من المشهورات التي لا أصل لها وكذا ما ورد في كلمات بعضهم من أنّ الحسن والقبح من الامور الإنشائيّة المجعولة من جانب العقلاء، بل الحقّ أنّه في كثير من مصاديقها من الامور الواقعيّة البديهيّة أو ما يقرب من البداهة ولا دخل للتربية ولا للإنشاء فيهما. توضيح ذلك: أنّ العدالة والظلم (المذكورين في المثال) لهما آثار في المجتمع الإنساني بل في الافراد من الصلاح والفساد لا يقدر أحد على إنكارها، لا أقول: إنّه من قبيل «الواحد نصف الإثنين» بل أقول: إنّها تدرك بأدنى تأمّل وتفكّر، فمن ذا الذي لا يدرك المفاسد الحاصلة من الظلم، والمصالح والعمران والتكامل الحاصلة من العدل، ولو كان هناك اختلاف فإنّما هو في موضوعاته ومصاديقه لا في أصله. وإن شئت قلت: هناك امور ثلاثة: المصالح والمفاسد الحاصلة من العدل والظلم ونفس هذين الوصفين (العدل والظلم) ثمّ مدح العقلاء وذمّهم على فعلهما. فالمصالح والمفاسد امور واقعيّة تكوينيّة (مثل إراقة الدماء ومصادرة الأموال والاضطرابات الحاصلة منها وخراب البلاد والعدوان على العباد أو الهدوء والراحة وعمارة البلاد ورفاه العباد، كلّ هذه وأشباهها امور تكوينيّة) وعلى أثر ذلك يستحسن عقل الإنسان العدالة ويستقبح الظلم من غير حاجة إلى من يعلّمه ويدرّبه أو يقوم بالجعل والإنشاء. ثمّ بعد ذلك يمدح العادل ويذمّ الظالم، والإنشاء إنّما هو في هذه المرحلة فقط (أعني مرحلة المدح والذمّ) وأمّا الاستحسان والتقبيح العقليان فهما ينشئآن عن المبادىء الحاصلة من المصالح والمفاسد الخارجيّة وكأنّ الخلط بين هذه الامور الثلاثة كان سبباً للمباني الفاسدة التي أشرنا إليها آنفاً. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۰ وفي الواقع أنّ الحسن والقبح من المعقولات الثانويّة التي يكون محلّ عروضها هو الذهن ومنشأها في الخارج، لا من المعقولات الأوّليّة أو الامور المجعولة المحضة. إلى هنا تمّ البحث عن المرحلة الاولى من المراحل الثلاثة المبحوث عنها في الأدلّة العقليّة، وهو أن يكشف العقل عن حكم الشرع ويحصل القطع به من ناحية علل الأحكام التامّة، أي المصالح والمفاسد المقتضية لحكم الشرع مع العلم بفقدان موانعها واجتماع شرائطها. ومن هنا يظهر الكلام في المرحلة الثانية، وهي كشف العقل حكم الشرع من ناحية معلولات الأحكام، أي من ناحية ثبوت العقاب وعدمه، نظير حكم العقل في الاصول العمليّة العقليّة، وهي ثلاثة: البراءة العقليّة، الاحتياط العقلي والتخيير العقلي. أمّا البراءة العقليّة: فهي مبنية على كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقليّة لا عقلائيّة، فيستكشف من حكم العقل بقبح العقاب حكم الشارع بعدم فعلية الوجوب والحرمة الواقعيين لو كانا في البين. وأمّا الاحتياط العقلي: فهو حكم العقل بصحّة العقاب في صورة وجود العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة، وكذلك في الشبهات البدويّة قبل الفحص، فيحكم العقل بفعلية الحكم الواقعي في أطراف الشبهة في الشبهات المحصورة، ويحكم في الشبهات قبل الفحص بأنّه لو كان هناك حكم واقعي كان فعليّاً يؤخذ العبد به. وكذلك التخيير العقلي: فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة يحكم العقل بقبح العقاب لمن إرتكب الفعل أو تركه، ويكشف من هذا الطريق عدم فعلية الحكم الواقعي الشرعي، ففي تمام موارد جريان الاصول العقليّة يكشف العقل عن حكم الشرع من طريق نتيجة الحكم، وهي ثبوت العقاب وعدمه، والموضع الأصلي للبحث التفصيلي عن هذه الاصول هذا المقام، ولكن حيث إن عادة المتأخّرين من الاصوليين جرت على أن يبحثوا عنها تفصيلًا في مبحث مستقلّ تحت عنوان الاصول العمليّة فينبغي أن نتركه هنا ونحذو حذوهم. أمّا المرحلة الثالثة: أو القسم الثالث من الأحكام العقليّة (وهي العلاقات والملازمات العقليّة بأن يحكم العقل بالتلازم ويحصل القطع به) فالمبحوث عنها في الاصول هي سبعة أبواب: ۱- باب وجوب مقدّمة الواجب، فيدرك العقل في هذا الباب التلازم بين وجوب المقدّمة وذي المقدّمة.

انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۱ ۲- باب اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضدّه، وهو فيما إذا قلنا بأنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة (كما قال به بعض). ۳- باب اجتماع الأمر والنهى فإنّ القائلين بعدم الجواز يعتقدون بأنّ الأمر يلازم عدم النهى دائماً، وكذا العكس فلا يجتمعان في شيء واحد ولو بعنوانين. ۴- باب الأهمّ والمهمّ، فيحكم العقل بوجود الملازمة بين أهمّية شيء وفعلية حكمه وتقديمه على المهمّ. ۵- باب قياس الأولويّة، فيحكم العقل بوجود الملازمة بين حرمة مرتبة نازلة من الشيء أو الفرد الأدنى منه مثلًا وبين حرمة المرتبة العالية أو الفرد الأعلى منه. ۶- باب الأدلّة النهى على الفساد بناءً على كون الدليل عليه عقليّاً كما هو المعروف فيدلّ العقل على وجوب الملازمة بين النهى عن عبادة وفسادها. ۷- باب الإجزاء فيبحث فيه عن وجود الملازمة بين الأمر بشيء وإجزائه. ثمّ إنّ غالب هذه المسائل يبحث عنها في مباحث الألفاظ مع أنّ جميعها من الملازمات العقليّة ولذلك نقول: أنّ اصولنا وإن تكاملت في مفرداتها إلّاأنّه ليس لها نظم سليم منطقى. وحيث إنّه مرّ البحث في هذه المسائل السبعة في أبواب الألفاظ فلا وجه لتكرارها هنا. ثمّ إنّه سيأتى إن شاء اللَّه قياس المنصوص العلّة ليست من الأدلّة العقليّة بل هو دليل لفظى، لأنّ كبراه مقدّرة في اللفظ، ففى مثل «الخمر حرام لأنّه مسكر» يكون المقدّر «وكلّ مسكر حرام» والقرينة قائمة عليه. إلى هنا تمّ الكلام في الأدلّة العقليّة القطعيّة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۳

المقام الثانى- الأدلّة العقليّة الظنّية

اشارة

وهي على أقسام عديدة:

الأوّل: القياس:

اشارة

والحديث عنه يقع في مراحل أربعة:

۱- تعريف القياس

أمّا تعريفه، ففى اللغة كما في المقاييس: «القياس هو تقدير الشيء بشيء (قست الثوب بالذرع) والمقدار مقياس، تقول: قايست الأمرين مقايسة وقياساً» «۱». وفي الاصطلاح فقد عرّفوه بتعاريف مختلفة ننقل هنا بعضها، ففى الاصول العامّة للفقه المقارن: «أنّه مساواة فرع لأصله في علّة حكمه الشرعى» «۲» وفي الفصول: «إلحاق فرع بأصله في الحكم لقيام علّته به عند المجتهد» «۳». والظاهر أنّ ما ذكره في الفصول أدقّ وإن كان مآل كليهما إلى شيء واحد. ثمّ إنّ للقياس معنيين آخرين أحدهما: في مصطلح المنطق، وهو أنّه قضايا مستلزمة لذاتها قضية اخرى، والآخر: في مصطلح الفقه وهو التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، أي وجدان دليل عقلى للأحكام الشرعيّة كما يقال أنّ وجوب الخمر موافق للقياس لما يجده العقل فيه من الإسكار. ثمّ إنّه يظهر من تعريف القياس أنّ له أركاناً أربعة: ۱- الأصل (الخمر مثلًا)، ۲- الفرع انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۴ (الفقّاع مثلًا)، ۳- الحكم (الحرمة)، ۴- العلّة (الإسكار).

۲- أقسام القياس.

أمّا أقسام فأربعة: ۱- قياس المنصوص العلّة، ۲- قياس الأولويّة، ۳- تنقيح المناط، ۴- قياس المستنبط العلّة. أمّا المنصوص العلّة فهو ما

نصّ فيه بالعلّة كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» ولا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن التعريف لعدم تصوّر أصل وفرع فيه، بل كلّ من الخمر والنبيذ مثلًا أصل، لأنّ الحكم تعلّق فى الحقيقة بعنوان المسكر بدلالة مطابقية، ويستفاد الحكم فى كلّ منهما من اللفظ ومن نصّ الشارع لا ـ من العقل. وأمّا قياس الأولويّة فهو أن يلحق شيء بحكم الأصل بالأولويّة القطعيّة، وهو أيضاً خارج عن محلّ البحث، وداخل فى مباحث القطع، مضافاً إلى أنّه فيه أيضاً لا يتصوّر أصل ولا فرع لأنّ الدالّ فى كلا الفردين هو اللفظ غاية الأمر أنّه فى أحدهما بالأدلّة المطابقيّة وفى الآخر بالدلالة الالتزاميّة. وأمّا تنقيح المناط، فمورده ما إذا إقترن بالموضوع أوصاف وخصوصيّات لا مدخل لها فى الحكم عند العرف فهو يحذفها عن الاعتبار، ويوسّع الحكم إلى ما يكون فاقداً لها، كما إذا سئل عن رجل شكّ فى المسجد بين الثلاث والأربع فى صلاة الظهر فاجيب بوجوب البناء على الأكثر، ويعلم من القرائن أنّه لا خصوصيّة للرجوليّة ووقوع الصّلاة فى المسجد ولكون الصّلاة ظهراً، بل المناط والموضوع للحكم هو الشكّ بين الثلاث والأربع. فتنقيح المناط هو الأخذ بأصل الحكم وما انيط به، وحذف خصوصيّاته التى لا دخل لها فى الحكم، وهذا أيضاً خارج عن القياس المصطلح لعدم تصوّر الأصل والفرع فيه، كما لا يوجد فيه الركن الرابع من القياس وهو العلّة بل الكلام فيه فى كشف تمام الموضوع عن لسان الدليل. فيتعيّن القسم الرابع وهو قياس المستنبط العلّة وهو أن تثبت العلّة باستنباط ظنّى فيتصوّر فيه تمام أركان القياس، وينطبق عليه التعريف وهو محلّ النزاع فى المقام.

۳– الأقوال والآراء فيه.

وهى كثيرة تعود جميعها إلى ثلاثة أقوال رئيسة: ۱– الاحالة العقليّة، وقد نسبها الغزالى فى المستصفى إلى الشيعة وبعض المعتزلة «۱» وإن لم يثبت هذا المعنى بالنسبة إلى الشيعة، كما نسبه بعض آخر إلى أحمد بن حنبل. ۲– الوجوب العقلى ونسبه الغزالى أيضاً إلى قوم من العامّة. ۳– الإمكان العقلى. أمّا القول الأوّل والثانى فلا اعتبار لهما ولا طائل لنقل ما استدلّ به لإثباتهما كالاستدلال بما تمسّك به ابن قبّة لاستحالة الأحكام الظاهريّة (ومنها ما يثبت بالقياس) للقول الأوّل والاستدلال بمقدّمات الانسداد للقول الثانى لكونهما واضح البطلان، وقد مرّ الجواب عن هذين الوجهين فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ومباحث الانسداد. أمّا القول بالإمكان فذهب إليه أهل الظاهر من العامّة وابن حزم فى كتاب «إبطال القياس» وقاطبة الشيعة مع القول بعدم جوازه الشرعى، وذهب قوم إلى وجوبه الشرعى، وأكثر العامّة إلى جوازه الشرعى، نعم يمكن أن يقال أنّ الجواز الشرعى فى باب الحجّية مساوق مع الوجوب ولا معنى لأنّ يكون شيء حجّة مع الجواز، وسيأتى البحث عنه فى مباحث الحجّة إن شاء اللّه.

۴– أدلّة الأقوال.

أدلّة النافين:

وقبل الورود فى البحث عنها ينبغى أن نذكر هنا علّة اهتمام العامّة بالقياس وبحثهم عنه فى نطاق واسع. فنقول: المنشأ الأساسى فيه أنّهم وجدوا أنفسهم فى قبال موارد كثيرة ممّا لا نصّ فيه لاكتفائهم بخصوص ما روى عن الرسول صلى الله عليه و آله فقط وعدم اعتنائهم بروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام اعراضاً عن حديث الثقلين. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۶ والأحاديث الصحيحة السند المرويّة عنه صلى الله عليه و آله قليلة فى غاية القلّة، وقد نقل عن أبى حنيفة أنّ الرّوايات الموجودة عنده المنقولة عن النبى صلى الله عليه و آله لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً، ومن الواضح عدم إمكان تدوين الفقه فى مختلف أبوابه واصوله وفروعه بهذا المقدار من الرّوايات، وإن انضمّ إليها آيات الكتاب الحكيم فى هذا الباب. نعم، ضمّ بعضهم أقوال الصحابة إلى الأحاديث النبويّة لكنّها مع عدم ثبوت حجّيتها حتّى عند كثير منهم وردت أكثرها فى التاريخ والتفسير. فمن أجل هذا الخلأ الكبير مع ملاحظة المسائل المستحدثة التى توجد فى عمود الزمان وفى كلّ عصر وعصر بل كلّ يوم ويوم التمسوا منابع جديدة أوّلها القياس (وسيأتى وجه أولويته) وغيره من الامور التى

نشير إليه فى المباحث الآتية إن شاء اللَّه تعالى. وأمّا الإماميّة فحيث أنّهم تمسّكوا بأهل بيت الوحى وقالوا بحجّية سنّتهم بمقتضى حديث الثقلين وغيره التى جعلت العترة فيها مقارناً مع الكتاب غير منفكٍ عنه بل ورد فى روايات عديدة أنّ قولهم قول رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأنّهم عليهم السلام رواة الأحاديث «۱» فلأجل هذه الوجوه لا يوجد لديهم خلأ فى الفقه أصلًا، وذلك لكثرة النصوص الواردة عنهم عليهم السلام ولإرجاعهم شيعتهم إلى الاصول العمليّة فى موارد فقدان النصّ. إذا عرفت هذا فنقول: يدلّ على بطلان القياس أوّلًا: ما مرّ من أدلّة عدم حجّية الظنّ ولا حاجة إلى تكرارها. وثانياً: الرّوايات الكثيرة البالغة حدّ التواتر الواردة فى الباب السادس من أبواب صفات القاضى وغيرها (مضافاً إلى ما سيأتى ممّا وردت من طرق العامّة) وهى أكثر من عشرين حديثاً (ح ۲، ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۵). وهذه الرّوايات تنقسم إلى طوائف مختلفة بمقتضى ألسنتها المتفاوتة، ففى طائفة منها: «أنّ أوّل من قاس إبليس» فيبيّن الإمام عليه السلام فيها علّة قياس إبليس، وقد ورد فى مرفوعة عيسى بن عبداللَّه القرشى قال: دخل أبو حنيفة على أبى عبداللَّه عليه السلام فقال له: ياأبا حنيفة بلغنى أنّك انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۷ تقيس؟ قال: نعم أنا أقيس، قال: لا تقس فإنّ أوّل من قاس إبليس حين قال: «خلقتنى من نار وخلقته من طين» «۱». فقد اعترض إبليس على اللَّه تعالى بأنّ ملاك وجوب السجدة على آدم موجود فيه بطريق أولى فقد توهّم باستنباطه الفاسد وقياسه الكاسد أنّ أصله وهو النار أشرف من أصل آدم وهو الطين بل الحمأ المسنون ولم يتوجّه إلى الروح الإلهى الذى نفخه اللَّه فى آدم. وفى طائفة اخرى منها: تذكر مصاديق من أحكام اللَّه التى تنفى القياس وتبطله ومن جملتها ما رواه ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمّد عليه السلام فقال لأبى حنيفة: اتّق اللَّه ولا تقس فى الدين برأيك فإنّ أوّل من قاس إبليس (إلى أن قال): «ويحك أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا قال: قتل النفس قال: فإنّ اللَّه عزّوجلّ قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا إلّاأربعة، ثمّ أيّهما أعظم الصّلاة أم الصّوم؟ قال: الصّلاة، قال: فما بال الحائض تقضى الصّيام ولا تقضى الصّلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتّق اللَّه ولا تقس»» .وفى طائفة ثالثة منها: «أنّ أمر اللَّه لا يقاس» فمنها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «فى كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام لا تقيس الدين فإنّ أمر اللَّه لا يقاس وسيأتى قوم يقيسون وهم أعداء الدين» «۳». إلى غيرها من الرّوايات التى قد يمكن جمع بعضها تحت عنوان واحد آخر غير ما ذكر «۴». إن قلت: أنّ العمل بهذه الرّوايات يستلزم حرمة العمل بالقياس بأقسامه الأربعة والتالى باطل إجماعاً. قلنا: أوّلًا: إنّ العمل فى الأقسام الثلاثة الاخر لا يكون حقيقة إلّاعملًا بنفس السنّة ومفاد النصّ واللفظ فهى لا تتجاوز عن حدّ التسمية بالقياس، وأمّا حقيقة فليس شىء منها من القياس. وثانياً: يتعيّن بنفس الرّوايات معنى القياس الوارد فيها، لأنّ قياسات أبى حنيفة التى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۸ وردت فى عدّة منها كانت قياسات ظنّية مبتنية على آرائه الشخصية، كما أنّ قياس إبليس أيضاً كان قياساً ظنّياً مبتياً على حدسه ورأيه وعدم اعتنائه إلى قوله تعالى فى حقّ آدم: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى». أضف إلى جميع ذلك ضرورة المذهب فإنّه لم ينقل جواز القياس من أحد من الإماميّة إلّا من ابن الجنيد فى أوائل إستبصاره وذلك لأجل ما بقى له من الرسوبات الذهنية من قبل الاستبصار. ثمّ إنّه قد يستدلّ برواية أبان المعروفة لعدم حجّية القطع الحاصل من القياس أيضاً لأنّه كان قاطعاً كما يشهد عليه استعجابه وقوله فى جواب الإمام عليه السلام: «سبحان اللَّه يقطع ثلاث ...» «۱» إلى آخر قوله. ولكن فيه أوّلًا: أنّه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها أنّه كان مطمئناً به. وثانياً: سلّمنا كونه قاطعاً لكن لا تدلّ الرّواية على المنع عن العمل بالقطع بل أن الإمام أزال قطعه ببيان الفرق بين ديّة المرأة بالنسبة إلى الثلث وما بعده. وأمّا النقاش فيها من حيث السند فليس تامّاً لأنّها وردت من طريقين لو أمكن الإشكال فى أحدهما لإبراهيم بن هاشم فلا يمكن الإشكال فى الآخر لأنّ رجاله كلّهم ثقات، مضافاً إلى أنّ إبراهيم بن هاشم أيضاً من الثقات بلا إشكال. وقال بعض الأعلام: «أنّ ظهورها فى المنع عن الغور فى المقدّمات العقليّة لاستنباط الأحكام الشرعيّة غير قابل للإنكار بل لا يبعد أن يقال: إنّه إذا حصل منها القطع وخالف الواقع ربّما يعاقب على ذلك فى بعض الوجوه» «۲». وفيه: أنّا نمنع عن ذلك، لأنّ كلام الإمام عليه السلام يرجع إلى أمرين: أحدهما: أنّه حصل له القطع بلا وجه، ولو تأمّل فى المسألة لما كاد أن يحصل له، ثانيهما: أنّ الإمام عليه السلام أزال قطعه حيث قال: «مهلًا

يأبان: هـذا حكم رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديّة فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتنى بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين». انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۷۹ فإنّ هذه العبارة منصرفة إلى القياس الظنّى، ولو شمل القياس القطعى بإطلاقه يقيّد بما مرّ فى مباحث القطع من أنّه حجّة ذاتاً لا يمكن الردع عنه. ثمّ إنّ صاحب الفصول نقل عن العامّة فى ردّ القياس روايتين: إحديهما: قوله صلى الله عليه و آله: «تعمل هذه الامّة برهة بالكتاب وبرهة بالسنّة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا» «۱». ثانيهما: قوله صلى الله عليه و آله «ستفرّق امّتى على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّلون الحرام» «۲». كما فى سنن الدارمى «۳» المتوفّى سنة ۲۵۵ ه أيضاً رويت روايات عديدة فى هذا المجال: منها: ما روى عن عبداللّه: «لا يأتى عليكم عام إلّاوهو شرّ من الذى كان قبله أما أنّى لست أعنى عاماً ولا أميراً أخيراً من أمير ولكن علماءكم وخياركم وفقهاءكم يذهبون ثمّ لا تجدون منهم خلفاً وتجىء قوم يقيسون الأمر برأيهم». منها: ما روى عن ابن سيرين: «أوّل من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلّا بالمقاييس». ومنها: ما روى عن الحسن (البصرى) «أنّه تلا هذه الآية خلقتنى من نار وخلقته من طين قال قاس إبليس وهو أوّل من قاس». ومنها: ما روى عن مسروق «أنّه قال أنّى أخاف وأخشى أن أقيس فتزلّ قدمى». ومنها: ما روى عن الشعبى قال: «واللّه لئن أخذتم بالمقاييس لتحرّمنّ الحلال ولتحلّن الحرام». ومنها: ما روى عن عامر: «أنّه كان يقول ما أبغض إلىّ أرأيت أرأيت يسأل الرجل صاحب فيقول: أرأيت، وكان لا يقايس». وهذه الرّوايات أيضاً دالّة على ما نحن بصدده من بطلان العمل بالقياس.

أدلّة القائلين بحجّية القياس

وأمّا القائلون بجواز القياس فاستدلّوا بالأدلّة الأربعة والمهمّ منها الذى يليق ذكره إنّما هو السنّة وأمّا الآيات فضعفها فى الدلالة على مدّعاهم لا يحتاج إلى البيان، بل يشكل فهم أصل ربطها بهذه المسألة فضلًا عن صحّة الاستدلال بها، وهذا يدلّ على وقوعهم فى ضيق شديد فى مقام إقامة الدليل على ما دبّروها من قبل من صحّة القياس. أمّا الآيات المستدلّ بها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...» «۱» ببيان أنّ القياس أيضاً نوع إرجاع للأمر إلى سنّة الرسول حيث إن القائس يرجع فى استنباط حكم الفرع إلى الأصل الذى ثبت حكمه بالسنّة، أو يستنبطه من العلّة التى اكتشفها من السنّة. ويرد عليه أوّلًا: إنّ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة لا يحتاج إلى الاستدلال بهذه الآية بل هو أمر واضح مستفاد من أدلّة حجّية الظهور. وثانياً: إنّ الإشكال إنّما هو صغرى الردّ إلى اللّه وكشف العلّة، وإنّ القياس الظنّى واستنباط الحكم من العلّة الظنّية ليسا من الردّ إلى اللّه والرسول، لأنّ هذا هو موضع النزاع، وإلّا لو كانت العلّة قطعية وتامّة فلا كلام فى أنّ مقتضى حكمة الحكيم عدم التفريق بين الأصل والفرع وهو خارج عن محلّ الكلام. ومنها: قوله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الْأَبْصَارِ» «بتقريب أنّ الاعتبار فى الآية مأخوذ من العبور والمجاوزة وأنّ القياس عبور من حكم الأصل ومجاوزة عنه إلى حكم الفرع فإذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس وهو معنى حجّيته. وهذا الاستدلال ركيك جدّاً يظهر بأدنى تأمّل. ومنها: قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» ببيان أنّ اللّه عزّوجلّ استدلّ بالقياس على ما أنكره منكرو البعث، فقاس عزّوجلّ إعادة المخلوقات بعد فنائها على إنشائها أوّل مرّة، وهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجّية القياس وصحّة الاستدلال به. وفيه: أوّلًا: أنّها لا تدلّ على حجّية القياس إلّابضرب من القياس، وهو قياس عمل انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۱ الإنسان بعمل اللّه تعالى فيلزم الدور المحال. وثانياً: أنّ مورد الآية خارج عن محلّ النزاع لأنّ حكم العقل بأنّ من قدر على بدأ خلق الشىء قادر على أن يعيده حكم قطعى لا ظنّى فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. ومنها: قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» بتقريب أنّ العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية. وهذا أيضاً واضح الفساد فإنّ العدل هو القيام بالقسط وإعطاء كلّ ذى حقّ حقّه كما يظهر من العرف واللغة ولا ربط له بالقياس الظنّى. هذا كلّه فى الآيات التى استدلّ بها لجواز القياس. أمّا الرّوايات، فقد حكيت روايات من طرقهم فى هذا

المجال أهمّها: مرسلة معاذ بن جبل أنّه قال لمّا بعثه النبى صلى الله عليه و آله إلى اليمن قال: «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب اللَّه قال: فإن لم تجد فى كتاب اللَّه. قال: فبسنّة رسول اللَّه قال: فإن لم تجد فى سنّة رسول اللَّه ولا فى كتاب اللَّه. قال: أجتهد رأيى ولا آلو، قال فضرب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله صدره وقال: الحمد للَّهالذى وفّق رسول اللَّه لما يرضاه رسول اللَّه» «۱». قوله: «لا آلو» أصله «لا أَألو» بمعنى لا أترك. وفيه: أنّه قابل للمناقشة سنداً ودلالة، أمّا السند فلأنّها مرسلة مضافاً إلى ضعفها من ناحية الحارث بن عمر. وأمّا الدلالة فتقريب دلالتها: أنّ الظاهر كون الاجتهاد فيها بمعنى تقنين الفقيه وتشريعه من دون الإتّكاء على كتاب اللَّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و آله لأنّ المفروض أنّ الاجتهاد بالرأى فيها يكون بعد عدم ورود الكتاب والسنّة وهو شامل للقياس بإطلاقه. لكن يرد عليه: أنّ شمول الاجتهاد لمطلق القياس أوّل الكلام. وما روى عن النبى صلى الله عليه و آله «من أنّه قال لمعاذ وأبى موسى الأشعرى: بم تقضيان؟ فقالا: إن لم انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۲ نجد الحكم فى الكتاب ولا السنّة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحقّ عملنا به» «۱». ووجه دلالتها أنّهما صرّحا بالأخذ بالقياس عند فقدان النصّ، والنبى صلى الله عليه و آله أقرّهما عليه فكان حجّة. وفيه: أنّه ضعيف سنداً أيضاً فلا يمكن الاعتماد عليه وإن تمّت دلالتها. وحديث الجارية الخثعمية أنّها قالت: «يارسول اللَّه إنّ أبى أدركته فريضة الحجّ شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحجّ إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين اللَّه أحقّ بالقضاء». وتقريب دلالته أنّه الحق دين اللَّه بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس «۲». وفيه أوّلًا: أنّ الاستدلال لحجّية قياساتنا بقياس النبى صلى الله عليه و آله نوع من القياس، واعتباره أوّل الكلام. ثانياً: أنّ ظاهر الحديث تمسّكه صلى الله عليه و آله بالقياس الأولويّة وهو خارج عن محلّ الكلام. ثمّ أضف إلى ذلك كلّه أنّ هذه الرّوايات لو تمّت سنداً ودلالة لكنّها معارضة بما هو أقوى وأظهر، أى الرّوايات السابقة الدالّة على بطلان القياس التى نقلنا بعضها عن طرقهم. هذا كلّه فى الاستدلال بالسنّة على حجّية القياس. أمّا الإجماع، فقد ادّعى اتّفاق الصحابة على حجّية القياس حيث إن طائفة منهم كانوا عاملين بالقياس وطائفة اخرى سكتوا عنه فلم ينكروا عليهم. وفيه أوّلًا: أنّ الصغرى ليست بثابتة لأنّ الكثير من الصحابة لم يكونوا فى المدينة فى ذاك العصر بل كانوا فى مختلف بلاد الإسلام. وثانياً: لا دليل على كون جميع الصحابة داخلين فى إحدى هاتين الطائفتين وليس لنا مدرك جمع فيه أقوال كلّ الصحابة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۳ ثالثاً: لعلّ منشأ السكوت هو الخوف عن السوط والسيف أو عدم العلم بذلك. ورابعاً: أنّ هذا الإجماع على فرض ثبوته معلوم المدرك لا- يكشف عن قول المعصوم. أمّا الاستدلال بالعقل، فاللائق للطرح من الوجوه العقليّة التى ذكروها فى هذا الباب وجهان: الأوّل: أنّ الأحكام الشرعيّة مستندة إلى مصالح، وهى الغايات المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعة المسكوت عنها الواقعة المنصوص عليها فى علّة الحكم التى هى مظنّة للمصلحة قضت الحكمة والعدالة بتساويهما فى الحكم تحقيقاً للمصلحة التى هى مقصود الشارع من التشريع. وجوابه اتّضح ممّا ذكر، وهو أنّه إن كان استنباط العلّة استنباطاً ظنّياً فحجّيته أوّل الكلام، والأصل عدمها، وإن كان قطعيّاً فلا إشكال فى حجّيته لأنّه حينئذٍ إمّا أن يكون من قبيل إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط أو من قبيل المفهوم الموافق أو المستقلّات العقليّة، ولكنّها بأسرها خارجة عن محلّ النزاع. الثانى: ما يرجع فى الحقيقة إلى مقدّمات الانسداد المذكورة سابقاً وقد عبّروا عنها ببيانات مختلفة. منها: أنّ الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرّفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أنّه لم يرد فى كلّ حادثة نص، ولا يتصوّر ذلك أيضاً، فإذا كانت النصوص متناهيّة، وما لا- يتناهى لا- يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أنّ الاجتهاد والقياس معتبر حتّى يكون لكلّ حادثة اجتهاد. والجواب عنه ما مرّ سابقاً من أنّه لو فرضنا كون باب العلم منسدّاً إلّاأنّ باب العلمى مفتوح عندنا لأجل الرّوايات الواردة من ناحية أهل بيت الوحى عليهم السلام عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، هذا أوّلًا. وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلمى أيضاً لكن لا كلام فى بطلان خصوص القياس للروايات الخاصّة الناهيّة عنه. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۴ وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا امور: الأوّل: أنّ القياس الظنّى لا دليل على حجّيته بل قام الدليل على عدم الحجيّة، وهو الذى وقع النزاع فيه بين العامّة والخاصّة بل بين العامّة أنفسهم. الثانى: أنّ القياس القطعى حجّة سواءً سمّى قياساً أو لم يسمّ، وهو إمّا راجع إلى قياس الأولويّة، أو قياس المنصوص العلّة، أو تنقيح

المناط، أو المستقلّات العقليّة وشبهها. الثالث: أنّ العلّة المنصوصة فى الرّوايات الواردة فى علل الشرائع قد يراد بها العلّة التامّة، وقد يراد بها العلّة الناقصة، وتسمّى حكمة، ويتوقّف تعيين أحدهما على ملاحظة لحن الرّوايات وتعبيراتها المختلفة والقرائن الموجودة الحاليّة والمقاليّة.

الثانى: الاستحسان

وهو فى اللغة: «عدّ الشىء حسناً» لكنّه ليس المقصود فى المقام. وأمّا فى الاصطلاح فقد نقل له عن العامّة معان مختلفة كثيرة: منها: «إنّ الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»، ويستفاد من هذا التعريف أنّهم حاولوا أن يعدّوا الاستحسان كاستثناء من القياس فخرجوا عن القياس فيما إذا كان تركه أوفق بحال الناس، ولذلك كثيراً ما يقال فى كلماتهم «أنّ القياس حجّة إلّافى مورد الاستحسان» وحينئذٍ لا يعدّ دليلًا مستقلًا فى القياس كما يشهد عليه عدم ذكر بعضهم إيّاه فى الاصول. ومنها: «أنّه هو الالتفات إلى المصلحة والعدل» وبناءً على هذا التعريف يعدّ الاستحسان أساساً مستقلًا للتشريع التقنين، وسيأتى الفرق بينه وبين المصالح المرسلة. ومنها: ما يشبه التعريف السابق، وهو «أنّه ما يستحسنه المجتهد بعقله» وغير ذلك من التعاريف التى سيأتى ذكر بعضها فى آخر البحث. ثمّ إنّهم اختلفوا فى حجّية الاستحسان وعدمها، فحكى عن الشافعى والمالك جملتان: انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۵ إحديهما: ما حكى عن الشافعى فى مذمّة الاستحسان وهو: «من استحسن فقد شرّع» «۱» لكن اختلف فى المراد من هذه الجملة فحكى عن الفتوحات أنّ المراد منها أنّ للاستحسان مقاماً عالياً كمقام الأنبياء وتشريعاتهم، لكن الإنصاف أنّ الواضح كونها فى مقام المذمّة، ولذا عدّوا الشافعى من نفاة الاستحسان. ثانيها: ما نقل عن المالك فى مدح الاستحسان وهو «أنّه تسعة أعشار العلم» «۲». ونسب إلى الظاهريين منهم إنكاره، والمعروف من مذهب أصحابنا نفيه مطلقاً. هذه هى الأقوال فى المسألة. ثمّ إنّ الاستحسان على قسمين: قطعى وظنّى. فالقطعى منه لا كلام فى حجّيته بناءً على الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة. والظنّى هو موضع البحث والنزاع. فالقائلون بحجّيته تمسّكوا بالكتاب والسنّة والإجماع. أمّا الكتاب: فاستدلّوا أوّلًا: بقوله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِى الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» «۳». وثانياً: بقوله تعالى: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» «۴» بتقريب أنّ مدح العباد على اتّباع أحسن القول فى الآية الاولى وإلزامهم باتّباع أحسن ما انزل إليهم من ربّهم فى الآية الثانية أمارة على جعل الحجّية له بالنسبة إلى الأقوال، ومع إلغاء الخصوصيّة للأقوال تثبت الحجّية للاستحسان فى الأفعال أيضاً. لكن الإنصاف أنّه لا ربط للآيتين بالاستحسان، فإنّهما مربوطتان بالأحسن الواقعى، والطريق إلى الواقع إنّما هو القطع أو الظنّ الثابت حجّيته لأنّ الألفاظ وضعت للمعانى الواقعيّة ولم يؤخذ فيها العلم والجهل، فوضع لفظى «الدم» و «الخمر» مثلًا للدم والخمر الواقعيين، فإن قطعنا بالواقع فهو حجّة لكون القطع نفس مشاهدة الواقع فيكون حجّة ذاتاً، وإن ظننا فلا دليل على حجّيته وليست الحجّية ذاتيّة للظنّ، هذا أوّلًا. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۶ ثانياً: المحتمل فى المراد من «القول» فى قوله تعالى: «ويستمعون القول» وجهان: أحدهما: أنّ المراد منه هو قول الناس، الثانى: أنّ المراد هو آيات القرآن الكريم، فقد إحتمل المعنى الثانى بعض المفسّرين ببيان أنّ القرآن مشتمل على مستحبّات وواجبات ومكروهات ومباحات، والواجبات والمستحبّات أحسن من المكروهات والمباحات، وعباد اللَّه تعالى يتّبعون الواجبات والمستحبّات، وهذا هو المراد باتّباع الأحسن، فإن كان هذا هو المراد من الآية فلا دخل لها بما نحن بصدده وهى أجنبية عنه. وأمّا المعنى الأوّل فلازمه أنّ عباد اللَّه يتّبعون أحسن أقوال الناس، فإنّها تنقسم إلى الحقّ والباطل، ومن الناس من يدعوا إلى الجود والسخاء مثلًا، ومنهم من يدعوا إلى البخل والإقتار. وعباد اللَّه يتّبعون الأحسن منهما وهو الجود والإيثار، وحينئذٍ إن قلنا بأنّ المراد من الأحسن هو الأحسن فى نظر الشارع فلا ربط للآية أيضاً بمحلّ البحث، وإن كان المراد منه الأحسن فى نظر العقل فهو داخل فى المستقلّات العقليّة ولا يشمل موارد الظنّ. هذا كلّه بالنسبة إلى الآية الاولى. أمّا الآية الثانية فلها أيضاً تفسيران: أحدهما: أنّ المراد من الأحسن هو أحسن الآيات التى أُنزل إليكم، وحينئذٍ لا ربط أيضاً لها بالمقام. ثانيهما: أنّ المراد منه القرآن وإنّه أحسن من التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السماويّة وهذا أيضاً لا دخل له بما هو محلّ النزاع كما هو

واضـح. هـذا كلّه هو الاسـتدلال بالآيات. أمّا السنّة: فقـد روى عن ابن مسـعود أنّه قال: «إنّ اللَّه نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمّد صلى الله عليه و آله خير قلوب العباد فاصـطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثمّ نظر فى قلوب العباد بعـد قلب محمّـد صـلى الله عليه و آله فوجد قلوب أصـحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء لنبيّه يقاتلون على دينه، فما رأى المسـلمون حسناً فهو عند اللَّه حسن، وما رأوا سيّئاً فهو عند اللَّه سيىء» «۱». وهذه الرّواية غير تامّة سـنداً ودلالة أمّا السـند: فهى موقوفة (أى موقوفة على ابن مسعود ولم يروها أحد عن رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله) فليست بحجّـة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۷ وأمّا الدلالـة فأوّلًا: أنّها إنّما ترتبط بمحلّ الكلام إذا كان المراد من الرؤيـة فى قوله «ما رأوا» الرؤيـة الظنّيـة، والإنصاف أنّ نفس كلمة الرؤية ظاهرة فى العلم والقطع ولا فرق فى هذه الجهة بين الرؤية القلبيّة والرؤية بالبصـر. وثانياً: قد يرى التهافت بين صدر الحديث وذيله، لأنّ الذيل ظاهر فى أنّ المسـلمين إذا رأوا حسـناً فهو عند اللَّه حسن مع أنّ صـدره يختصّ بخصوص الصـحابة. أمّا الإجماع: فقـد ادّعوا أنّه توجد مسائل لا دليل عليها غير الإجماع على الاسـتحسان ولا- تـدخل تحت عنوان من العنـاوين الفقهيّـة من العقود والإيقاعـات كإجماع الامّـة على اسـتحسانهم دخول الحمام وشـرب الماء من أيـدى السائقين من غير تقـدير لزمان المكث وتقدير الماء بالاجرة فلا يدخل شـىء منهما تحت العناوين المعروفة من العقود الشـرعيّة، وفى فوائد الرحموت مثّل له بمسألة الاصطناع، فيطلب من النجّار أو الكفّاش مثلًا اصطناع باب أو نعلين من دون تقدير للوزن أو القيمة، كمـا يمكن التمثيـل لهـا فى عصـرنا هـذا بركوب السيارة من دون تقـدير للُاجرة. لكن يرد على الإجماع هـذا أوّلًا: أنّه قائم على هـذه الأحكام بالخصوص لا على اسـتحسانها، وهو فى الواقع ليس إجماعاً فى المصطلح بل سيرة مستمرّة إلى زمن النبى صلى الله عليه و آله (لو ثبتت السيـرة) قامت على هذه الأحكام. وثانياً: أنّه يمكن إدخال هذه الأحكام تحت عناوين معروفة فى فقهنا الثابتة بالأدلّة المعتبرة، فيـدخل المثال الأوّل والثانى فى عنوان الإباحـة مع الضـمان الذى له مصاديق كثيرة فى الفقه وكذلك مثال ركوب السـيارة. يبقى مثال الاصـطناع، وهو أيضاً يدخل فى عنوان البيع، كما إذا اشترى الأبواب على نحو الكلّى فى الذمّة، نعم أنّه ليس داخلًا فى عقد من العقود إذا ذكر للنجّار خصوصـيّات للباب ووعده أن يشترى منه فيما بعد، لكن قد يدخل هذا أيضاً فى قاعدة لا ضرر إذا لم يوجد من يشترى ذلك الباب مع تلك الخصوصـيّات فيجب على الواعد جبران الخسارة. هذا فى الأدلّة التى استدلّوا بها أنفسهم على حجّية الاستحسان، ويمكن أيضاً أن يسـتدلّ لهم بـدليل عقلى، وهو الانسـداد حيث إنّه فى صورة الانسـداد لا يكون الظنّ القياسـى كافياً لهم بل لابـدّ من التعدّى إلى الظنّ الاسـتحسانى. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۸ والجواب عنه واضـح، وهو ما مرّ من كفاية الكتاب والسـنّة (مع ملاحظة الرّوايات المرويـة من طرق أهل البيت عليهم السـلام). فقـد ظهر إلى هنا أنّه إذا كان الاسـتحسان قطعيّاً فلا إشـكال فى حجّيته من باب كونها ذاتيّة للقطع، وإذا كان ظنّياً يكون مشمولًا لأدلّة عدم حجّية الظنّ، وكلّ واحد من الأدلّة الأربعة التى استدلّ بها لإثبات الحجّية له غير تـامّ. وأمّـا دليـل النـافين فهى أدلّـة عـدم حجّيـة مطلق الظنّ كما أشـرنا إليه آنفاً، لكن حكى عن الشافعى دليلًا لنفيه وهو أنّه لو قال المفـتى فيمـا لا- نصّ فيه ولا- قيـاس: «اسـتحسن» فلا- بـدّ أن يزعم جواز اسـتحسان خلافه لغيره، فيفتى كـلّ حـاكم فى بلـد ومفت بما يسـتحسن، فيقال فى الشـىء الواحد بضـروب من الحكم والفتيا فإن كان هذا جائزاً فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيّقاً فلا يجوز أن يـدخلوا فيه. وقد يقال فى الردّ عليه: أنّ مثل هذا الكلام غريب على الفنّ لانتهائه- لو تمّ- إلى حصـر الاجتهاد مطلقاً مهما كانت مصادره، لأنّ الاختلاف واقع فى الاسـتنباط منها إلّانادراً ولا خصوصـيّة للاسـتحسان فى ذلك «۱». لكن الإنصاف أنّه فرق بين الاستحسان وغيره لأنّه فى غيره يوجد ضوابط معيّنة من شأنها أن تقلّل وقوع الاختلاف، بخلاف الاستحسان الذى لا ضابطة محدّدة فيه. بقى هنا شىء: وهو أنّ للاستحسان فى كلماتهم معانٍ اخرى غير ما ذكر وقد ذكرها فى شرح فواتح الرحموت: منها: أنّ القياس إمّا جلى أو خفى، والثانى هو الاستحسان كقياس بعضهم سؤر الطيور انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۸۹ المعلّمة بسؤر الحيوان المفترس (الذى لا إشكال فى نجاسته عندهم) وحكمه بنجاسته فهو قياس جلى، وقياس بعض آخر إيّاه بسؤر الإنسان والحكم بطهارته فهو قياس خفى، وقد ذكروا هنا وجوهاً لرفع التعارض بين القياسين لا طائل تحتها، وهذا المعنى من الاستحسان مبنى على قبول حجّية القياس الظنّى وقد مرّ نفيه. منهـا: أنّ الاسـتحسان بمعنى النصّ كما حكوا عن بعض أئمّتهم أنّه قال: إنّا أثبتنا الرجم بالاسـتحسان لكونه منصوصاً من طرق

الفريقين فاطلق الاستحسان على النصّ. منها: أنّ الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين وهو على أربعة أقسام: ۱- الأخذ بأقوى الظهورين مثل تقديم الخاصّ على العام، أو النصّ على الظاهر، وهذا داخل فى باب حجّية الظواهر ولا ـ كلام فيه. ۲- الأخذ بالمرجّحات المنصوصة كالأخذ بما وافق الكتاب. ۳- الأخذ بالأهمّ القطعى فى مقابل المهمّ فى باب التزاحم، وهذا داخل فى الدليل العقلى ولا إشكال فيه أيضاً. ۴- الأخذ بالأقوى والأهمّ الظنّى، وهو ليس حجّة عندنا مطلقاً إلّاما خرج بالدليل. هذا كلّه فى الاستحسان.

الثالث: المصالح المرسلة

وقد ذكر لها معانٍ مختلفة بل لعلّها متضادّة لكن ما يستفاد من أكثر الأدلّة التى ذكرت لها هو أنّ المراد من المصالح هى مصالح العباد ومضارّهم على مذاقّ الشرع، والمراد من المرسلة هى المصالح التى لم يرد فيها نصّ خاصّ ولا عامّ، أى أنّها ارسلت واطلقت ولم يرد عليها شرع لا فى العمومات ولا فى الخصوصات، ومثّل لها فى كلمات الغزالى بتترس الكفّار بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّة المسلمين، ثمّ يقتلون الاسارى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به فى الشرع، فيجوز لقائل أن يقول: هذا الأسير مقتول على كلّ حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، فيحكم العقل هنا بوجوب رمى الترس من باب تقديم الأهمّ على المهمّ. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۰ فمن هذا المثال أيضاً يستفاد أنّ المراد من المصالح المرسلة هى المصالح على مذاقّ الشرع، لأنّ المستفاد من مجموع الأحكام الشرعيّة أنّ حفظ كيان الإسلام أهمّ عند الشارع من حفظ النفوس المحترمة. هذا- ولابدّ هنا من إضافة نكتتين غفل عنهما فى كلماتهم: إحديهما: فى الفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة، فالظاهر أنّ فى استحسان شيء يكفى مجرّد أن يستحسنه الطبع والفطرة من دون أن يلحظ أنّ فيه مصلحة أو مفسدة، لأنّ الحسن والقبح فى الأفعال كالحسن والقبح فى الطبيعة (كحسن صوت العندليب وقبح صوت الحمار) له مبدأ فطرى لا ـ حاجة فيهما إلى درك المصلحة أو المفسدة، بينما فى المصالح المرسلة الحاكم هو العقل والبرهان لا الطبع والفطرة وإن استعملا (الاستحسان والمصالح المرسلة) فى بعض الكلمات فى معنى واحد. الثانية: أنّ ما ذكرنا فى الاستحسان من تقسيمه إلى القطعى والظنّى يجرى هنا أيضاً، فالمصالح المرسلة أيضاً تارةً يكون حكم العقل بها قطعيّاً (أى القطع بوجود المقتضى وفقد المانع) فيكون حجّة بلا ريب، واخرى يكون ظنّياً فلا دليل على حجّيته. أمّا الأقوال فى المسألة، فاختلف العامّة فى حجّيتها، وعمدة الأقوال فيها ثلاثة: الأوّل: قول الشافعى بإنكارها حيث حكى عنه عبارتان معروفتان: إحديهما: «أنّه من استصلح فقد شرع كمن استحسن». ثانيهما: «إنّ الاستصلاح كالاستحسان متابعة الهوى» «۱». الثانى: قول مالك بإثباتها وحكى عنه أيضاً عبارة وهى «أنّ الاستصلاح طريق شرعى للاستنباط فيما لا نصّ فيه ولا إجماع» «۲». الثالث: ما حكى عن الغزالى من التفصيل بين الضروريات وبين الحاجيات والتحسينيات، والمراد من الضروريات ما لا ـ يمكن حياة الإنسان إلّابه، والمراد من الحاجيات أنواع المعاملات التى توجب رفع بعض الحاجات وإن كانت حياة الإنسان ممكنة بدونها، والمراد من التحسينيات غير الضروريات والحاجيات من أنواع اللذائذ المشروعة التى انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۱ توجب الراحة والاشتغالات اللهويّة، ثمّ قال: الاستصلاح حجّة فى القسم الأوّل «۱» وذكر هنا مثال التترس الذى حكينا عنه آنفاً. أمّا الأدلّة فى المسألة، فالقائلون بالحجّية استدلّوا بوجوه عمدتها الإجماع والوجوه العقليّة. فمنها: ما يرجع فى الواقع إلى دليل الانسداد وإن لم يعبّروا به فى كلماتهم، وهو أنّ الحوادث الكثيرة متجدّدة والنصوص قليلة، ولو اكتفينا بالنصوص ضاقت الشريعة الإسلاميّة مع أنّ الإسلام خاتم الأديان. والجواب عنه ظهر ممّا مرّ كراراً من أنّه إن كان المراد من الاستصلاح- الاستصلاح فى موارد القطع فلا ننكره كما سيأتى فى الجواب عن الوجه الثانى، وإن كان المراد منه الاستصلاح فى موارد الظنّ (كما أنّه كذلك) فلا دليل على حجّيته لما مرّ من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد عندنا، ومنشأ الانسداد على مذهبهم ناشٍ من قلّة نصوصهم مع أنّ سنّة الأئمّة المعصومين عندنا كسنّة النبى صلى الله عليه و آله وهى تشتمل على الاصول الكلّية والأحكام الجزئيّة معاً، وتكون كافية فى رفع الانسداد. ومنها: أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما شرّعت لتحقيق مصالح العباد وإنّ هذه المصالح التى بنيت عليها الأحكام الشرعيّة معقولة،

أى ممّا يـدرك العقل حسـنها كما أنّه يـدرك قبـح ما نهى عنه فإذا حدثت واقعة لا نصّ فيها وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضـرر، كان حكمه على أساس صـحيح معتبر من الشارع. وفى الجواب نقول: أنّ هذا منبى على الحسن والقبح العقليين وقاعـدة الملازمـة، وهى مقبولـة عنـدنا فى موارد القطع بالمصـلحة والمفسدة التى ليست بنادرة، لأنّ امّهات الأحكام الشـرعيّة قابلة لأن تدرك بالعقل وإن لم يدرك تفاصـيلها، ولذلك نرى أنّه فى علل الشرائع ذكرت لأحكام الشرع علل يدركه العقل تفاصيلها، ولذلك نرى أنّه فى علـل الشـرائع ذكرت لأحكـام الشـرع علل يـدركه العقل، فلا وجه لما ذكر فى مثل الاصول العامّـة من أنّ ما كان من قبيل الحسن والقبـح الـذاتيين فهو نادر جـدّاً وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلًا من نظائرهما» «۲». انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۲ ومن هنا يظهر أنّ الاسـتحسان إذا بلغ حدّ المستقلّات العقليّة وشبهها كان حجّة، ولكن الاستحسانات الظنّية التى تدور عليها كلماتهم لا دليل على حجّيتها أصلًا، مضافاً إلى أنّ العدل والظلم لهما مصاديق كثيرة ربّما تشمل شيئاً من أحكام الشرع كالزنا والسرقة والخيانة والكذب والغيبـة والسبّ والجنايـة على الأـنفس والأعضـاء والغشّ فى المعاملـة وغير ذلـك من أشـباههما، فإنّها تـدخل فى هـذا المعنى. ومنها: الاسـتدلال بسـيرة الصـحابة من زمن النبى صـلى الله عليه و آله القائمة على تشريعهم ما رأوا إنّ فيه تحقيق المصلحة بعد أن طرأت بعد وفاة النبى صـلى الله عليه و آله حوادث وجـدت لهم طوارىء، فأبو بكر جمع القرآن فى مجموعـة واحدة، وحارب مانعى الزّكاة، ودرأ القصاص عن خالـد بن الوليـد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمـة واحـدة ووقف تنفيذ حدّ السـرقة فى عام المجاعة، وقتل الجماعة فى الواحد، وعثمان جدّد أذاناً ثانياً لصـلاة الجمعة. وفيه أوّلًا: أنّ هذه السـيرة لا تصل إلى زمن النبى صـلى الله عليه و آله. وثانياً: لا تتكوّن السيرة من مجرّد نقل موارد شخصية من أشخاص معدودين. وثالثاً: أنّ الموارد المذكورة غالباً تكون من باب الاجتهاد فى مقابل النصّ مثل إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة مع أنّ المفروض كون الاسـتحسان إستصلاحاً فى ما لا نصّ فيه. هذا فى أدلّة المثبتين. واستدلّ النـافون منهم بوجوه عديـدة أهمّهـا ثلاثـة أوجه: الوجه الأـوّل: (وهو أحسن الوجوه) مـا ذكره العضـدى والحـاجبى (ابن الحاجب) فى مختصر الاصول «۱» وهو «أنّ المصالـح المرسـلة تقـدّمت لنا لا دليل فوجب الردّ» (أى حيث إنّه لا دليل على حجّية المصالح المرسـلة، فيجب ردّها وليست بحجّـة) ثمّ نقل ما مرّ من الـدليل على الحجّيـة مع الردّ عليه فقال: «قالوا لو لـم تعتبر لأدّى إلى خلوّ الوقائع، قلنا: بعد تسـليم أنّها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها» وقال العضدى فى شـرح هذا الكلام أوّلًا: إنّا لا نقبل خلوّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۳ الواقع عن الحكم لأـنّ العمومات والأقيسـة تكون بمقـدار يوجب عـدم خلوّ الوقائع، وثانياً: لو أدّى إلى خلوّ الوقائع عن الحكم فلا بأس به. وحقّ الجواب عن هـذا أنّه لو كان المراد من المصالـح المرسـلة المصالح القطعيّة التى ترجع بالمآل إلى المسـتقلّات العقليّة وشـبهها وقاعـدة الملازمـة فلا إشـكال فيه، وإن كان المراد منها مجرّد العلم بالمقتضـى فى الجملـة من دون إحراز عدم المانع ووجود الشـرائط الـذى يوجب الظنّ بـالحكم فقـط فلا دليل على حجّيته كما مرّ كراراً. الوجه الثانى: ما نقله عنهم فى الاصول العامّـة وهو «أنّه لو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر ممّا شرّعه وممّا أرشد إلى الإهتداء به لبيّنه ولم يتركه لأنّه سـبحانه قال على سبيل الاسـتنكار: «أَيَحْسَـبُ الْإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً» «۱». ويمكن الجواب عنه بناءً على عـدم المنافاة بين بيان الأحكام لجميع الوقائع وعدم خلوّها منها وبين أن لا تصـل جميعها إلينا فلا بـدّ من كشـفها والاسـتدلال عليها بالعقل بالطرق الثلاثـة المـذكورة سابقاً (طريق علل الأحكام وطريق معلولاتها وطريق الملازمـات) وهـذا يرجع فى الواقع إلى خلوّ بعض الأحكـام من دليـل الكتاب والسـنّة فيما وصـلت إلينا وهو أمر معقول. الوجه الثالث: ما يسـتفاد من كلام الغزالى وحاصـله: أنّ المصـلحة هى المحافظة على مقاصد الشـرع، ومقاصد الشـرع تعرف بالكتاب والسـنّة والإجماع، فلا بدّ فى اعتبار المصـلحة من كونها موجودة فى الكتاب والسـنّة والإجماع وإلّا نسـتكشف عدم كونها مصـلحة عند الشارع فتكون باطلـة مطروحـة. والجواب عنه: أنّـا نقبـل المقدّمـة الاولى فى كلامه، وهى ما يعبّر عنها اليوم بأنّا نأخـذ القيم من الشـرع، ولكن المقدّمة الثانية فى كلامه وهى انحصار طريق استكشافها فى الكتاب والسنّة والإجماع فممنوعة لأنّه قد يكون الطريق هو العقل القطعى. نعم لا اعتبار بالعقل الظنّى ما لم يدلّ عليه دليل شـرعى من الكتاب أو السنّة أو الإجماع. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ المصالح على قسـمين: ما يستكشـفه العقل القطعى ويحصل العلم بكونه جامعاً للشـرائط وفاقـداً للموانع فيكون حجّـة، وما يستكشـفه العقل الظنّى ولا

يحصل القطع به فليس بحجّة. انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۴ إن قلت: إذا أمكن أن تدرك المصالح والمفاسد بالعقل فلا حاجة إلى الشرع. قلنا: إنّ العقل إنّما يدرك المصالح والمفاسد القطعيّة في دائرة مضيّقة محدودة خاصّة من الامور، وما يبقى خارجاً من هذه الدائرة هو الأكثر فليس للعقل سبيل إلى المصالح والمفاسد في أحكام الإرث وكثير من مسائل النكاح والنساء والمحرّمات وكثير من المعاملات وما يحلّ وما يحرم من اللحوم والأطعمة والأشربة وغيرها من أشباهها، والشاهد على ذلك ما نشاهده من التغييرات في القوانين البشريّة في هذه الامور كلّ يوم، وبالجملة أنّ العقل هو بمنزلة مصباح مضيء في صحراء مظلمة يضيء دائرة محدودة منها فقط، وأمّا الشرع فهو كالشمس في السماء يضيء كلّ شيء.

الرابع: سدّ الذرائع

«الذريعة» في اللغة تطلق على مطلق الآلة والوسيلة ولكن في الاصطلاح تطلق على وسيلة خاصّة، فتكون بمعنى التوصّل بما هو مصلحة إلى مفسدة، وسدّ الذرائع هو المنع عمّا يتوصّل به إلى الحرام، أي المنع عن مقدّمة الحرام، فحقيقة الذريعة هي نفس ما يبحث عنه في علم الاصول بعنوان مقدّمة الحرام لكنّها عند بعض بمعنى مطلق المقدّمة، فتكون الذريعة حينئذٍ مطلق ما كان وسيلة وطريقاً إلى شيء، ولذلك تجري فيه جميع الأحكام الخمسة، ولأجله قال بعضهم، «سدّ الذرائع وفتحها» و «الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها وتكره وتندب وتباح». والشاهد للتفسير الأوّل عبارة «موافقات الشاطبي» نقلًا عن بعضهم: «الذريعة ربع الدين» «۱» حيث إن الدين إمّا أن يكون أمراً أو نهياً ولكلّ منهما مقدّمات تخصّه، فينقسم الدين حينئذٍ إلى أربعة أقسام: الواجبات ومقدّماتها، والمحرّمات ومقدّماتها أيضاً، فيصحّ أن يقال: إنّ الذريعة ربع الدين. ثمّ إنّ الموافقات نقل عن بعضهم معنىً ثالثاً للذريعة وهو «الحيلة» فسدّ الذرائع بمعنى سدّ انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۵ الحيل وحرمة التوصّل بها، ومثّل له بما إذا باع شيئاً نسيئة بمبلغ ثمّ اشتراه منه بثمن أقلّ منه فأعطاه الأقل لكي يأخذ منه الأكثر عند الأجل، وهذا من الحيل للخروج عن الربا «۱». واستدلّوا لحجّية سدّ الذرائع بروايات وآيات كثيرة حتّى جمع بعضهم تسع وتسعين آية تدلّ على حرمة مقدّمة الحرام: منها: قوله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ» «۲». ومنها: قوله تعالى: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» «۳». ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» «۴». وهذا معناه إنّهم أرادوا أن يثبتوا حرمة مقدّمة الحرام بالاستقراء، وهو تامّ فيما إذا حصل منه العلم. هذا كلّه هو حاصل كلماتهم. ثمّ إنّه لابدّ لتكميل هذا البحث من ذكر نكات: الاولى: أنّ الإنصاف أنّ اصول العامّة تكون من جهة العمق والمحتوى في مراحل أوّليّة بالنسبة إلى اصول الشيعة، ويشهد لذلك خلطهم في المقام بين ثلاث عناوين: عنوان «مقدّمة الحرام» الذي يبحث عنه مستقلًا، وعنوان «حرمة الإعانة» الذي لا ربط له بمقدّمة الحرام بل هو عنوان مستقلّ محرّم بنفسه كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة، وعنوان «الحيلة» لا ربط له أيضاً بمقدّمة الحرام ولا معنى للمقدّمة وذي المقدّمة فيه بل إذا وقع البيعان المزبوران مثلًا جامعين لأركان البيع شرعاً ولو كان بداعي الفرار عن الربا فلا إشكال في صحّتهما، وإذا وقعا فاسدين خاليين عن القصد الجدّي للبيع والشراء فلا إشكال أيضاً في حرمتهما وبطلانهما سواء كانت مقدّمة الحرام حراماً أم لم تكن. الثانية: أنّ عمدة الأدلّة وأحسنها في مبحث مقدّمة الحرام والواجب هو ما مرّ هناك من أنّ الطلب الإنشائي كالطلب التكويني، والزجر الإنشائي كالزجر التكويني، وبعبارة انوار الأصول، ج۲، ص: ۴۹۶ اخرى: الطلب الإنشائي أو الزجر الإنشائي نسخة مشابهة للتكويني منه، فكما أنّه إذا أردنا شيئاً وطلبناه تكويناً طلبنا مقدّماتها أيضاً، كذلك إذا طلبنا شيئاً تشريعاً نطلب مقدّماتها عن المكلّف، وهكذا في جانب النهي، فالعمدة هو دليل الملازمة بين الأمرين أو النهيين. الثالثة: أنّ العمدة في باب الحيل هو عدم القصد الجدّي إلى الإنشاء غالباً بل ليس قول من يبيع علبة الكبريت بألف تومان مثلًا إلّالعباً بالألفاظ ولقلقة باللسان من دون قصد جدّي إلى هذه المعاملة وإلّا لو تحقّق الإنشاء حقيقة وتمشّى واقعاً لا إشكال في الصحّة. إلى هنا تمّ الكلام عن المقصد السادس من مباحث الاصول وآخر دعوانا أن الحمد للّهربّ العالمين.

تعریف المرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبِیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم. مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت – علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و... – مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی. – من الأنشطة الواسعة للمرکز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و... د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائی"/بنایة "القائمیّة" تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة) رقم التسجیل: ۲۳۷۳ الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقع: www.ghaemiyeh.com البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظة هامّة: المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ

التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللّهُ تعالی؛ و اللّهُ ولیّ التوفیق.